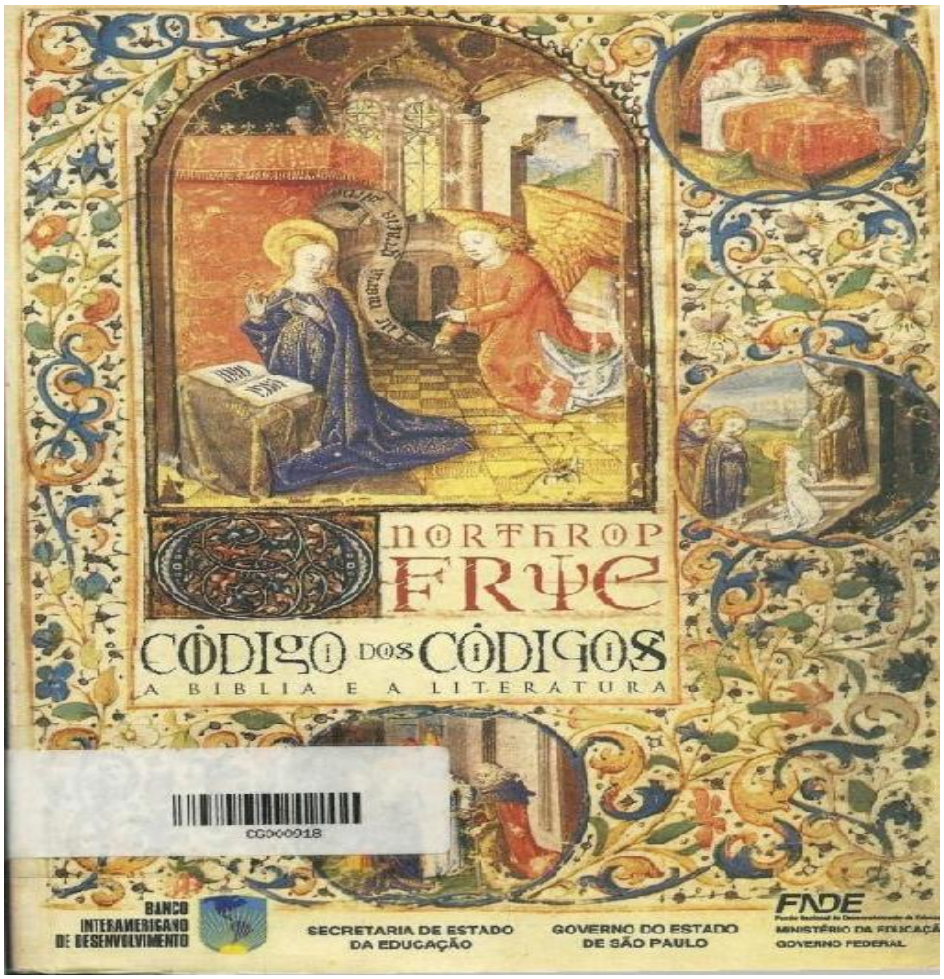


NORTHROP

FRYE

CÓDIGO DOS CÓDIGOS

A BÍBLIA E A LITERATURA

CC000918

BANCO INTERAMERICANO DE DESENVOLVIMENTO

SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO

FNDE

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

GOVERNO FEDERAL

dLivros

{ Baixe Livros de forma Rápida e Gratuita }

Converted by convertEPub

pin !c%ua isípáifola tradusída paining po: patabza bdi vcrdad JDdbiayc^ ■ po: Ui ii y crcclentcd icmidofj vi-ft i *y* cc.imin.idti po: cl officio • ~; ^.oda Inmiifidou *

£diip:itiillcgio odyllnffriiímio Saio: iOiiqne oc Ferrara. ,

Northrop Frye

O CÓDIGO DOS CÓDIGOS

A BÍBLIA E A LITERATURA

tradução e notas Flávio Aguiar

The Great Code: The Bible in Literature by Northrop Frye Copyright © 1982, 1981 by Northrop Frye Published by arrangement with Harcourt, Inc. Copyright desta edição © Boitempo Editorial, 2004

Este livro foi publicado com o apoio do *Canada Council for the Arts* e do *Canadian Department of Foreign Affairs and International Trade*

Canada Council for the Arts / Conseil des Arts du Canada

Edição Ivana Jinkings
Aluizio Leite
Assistência editorial Ana Paula Castellani
Capa Andrei Polessi
Revisão Helena Guimarães Bittencourt
Tradução e posfácio Flávio Aguiar
Editoração eletrônica Antonio Carlos Kehl
Fotolitos OESP
Impressão Bartira

Biblioteca UEMS
Tombo: 60000918
Classif.: 001.95 / F932c
Proc.: DOAÇÃO: PROF. JÚLIO
Data: 08/09/2014

CIP-BRAS1L. CATALOGAÇÁO-NA-FONTE SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ.

F%!k

Frye, Northrop, 1912-1992

O Código dos códigos : a Bíblia e a literatura / Northrop Frye; tradução de Flávio Aguiar. - São Paulo : Boitempo, 2004 Tradução de: The great Code : the Bible and literature

ISBN 85-7559-012-X

1. Bíblia como literatura. 2. Bíblia - Crítica, interpretação etc. 1. Título.

04-1540_CDD 809.93522

CDU 82-97

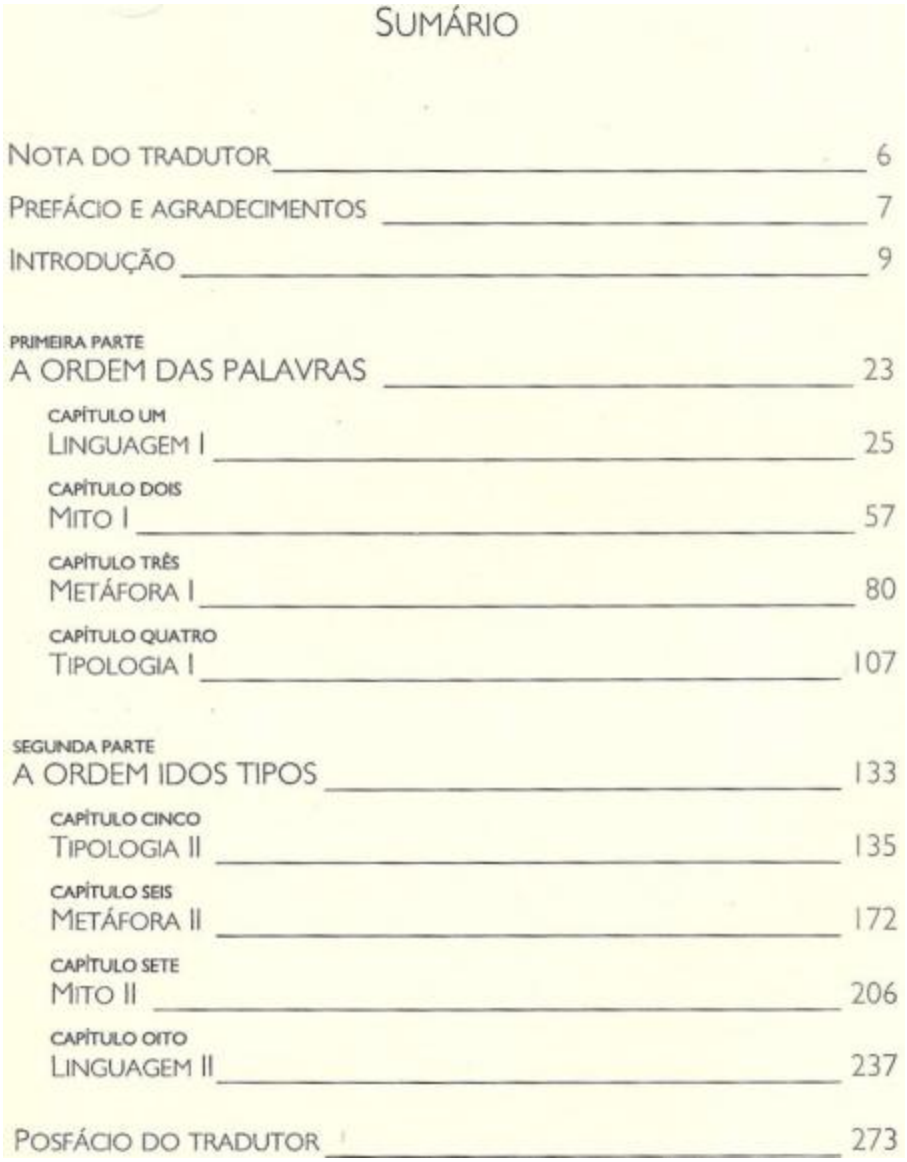
Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta edição pode ser utilizada ou reproduzida sem a expressa autorização da editora.

Iª edição: julho de 2004 2J edição: outubro de 2006

BOITEMPO EDITORIAL Jinkings Editores Associados Ltda.

Rua Euclides de Andrade, 27 Perdizes 05030-030 São Paulo SP Tel./fax: (11) 3875-7250 / 3872-6869 e-mail: editor@boitempoeditorial.com.br

site: www.boitempoeditorial.com.br ^



SUMÁRIO

NOTA DO TRADUTOR ____ 6

PREFÁCIO E AGRADECIMENTOS ____ 7

INTRODUÇÃO ____ 9

PRIMEIRA PARTE
A ORDEM DAS PALAVRAS ____ 23

CAPÍTULO UM
LINGUAGEM I ____ 25

CAPÍTULO DOIS
MITO I ____ 57

CAPÍTULO TRÊS
METÁFORA I ____ 80

CAPÍTULO QUATRO
TIPOLOGIA I ____ 107

SEGUNDA PARTE
A ORDEM IDOS TIPOS ____ 133

CAPÍTULO CINCO
TIPOLOGIA II ____ 135

CAPÍTULO SEIS
METÁFORA II ____ 172

CAPÍTULO SETE
MITO II ____ 206

CAPÍTULO OITO
LINGUAGEM II ____ 237

POSFÁCIO DO TRADUTOR ____ 273

- Nota do tradutor
- Prefácio e agradecimentos
- Introdução
- Linguagem
- Mito
- Metáfora
  - “Espezinhado e refugo entre os homens; um homem de
- Tipologia II
  - Terceira Fase: A Lei

    - Sétima Fase: Apocalipse
- Metáfora II
- Mito II
- Linguagem II
    - (...)
- Ressonâncias da Bíblia na literatura
- Indice remissivo

Nota do tradutor

O título original deste livro (*The Great Code - The Bible and Literature),* como se explicita mais adiante, vem de um verso de William Blake aposto a sua gravura do Laocoonte. As palavras do poeta inglês dizem que o Velho e o Novo Testamento são “o Grande Código da Arte”. Por isso a tradução literal do título deveria ser O *grande código - a Bíblia e a literatura.* Porém sentime na obrigação de levar em conta que Frye era um estilista brilhante e exigente. Em língua portuguesa “O grande código” não só não soa tão bem como *The Great Code* em língua inglesa, como perde uma conotação pertinente. No contexto do verso de Blake e do título de Frye, *The Great Code* ressoa o sub-sentido de *almighty,* de recuo a um poder superior, algo como o insuflar da alma no corpo humano. Com isto em mente, uma transcriação poética do verso de Blake - e pretendo usá-la, se um dia ousar traduzir Blake - seria a de que o Velho e o Novo Testamento são “o Código Todo-Poderoso da Arte”. Mas em relação ao título do livro de Frye preferi apontar este recuo em direção a um poder superior através da glosa de uma fórmula bíblica muito conhecida em nossa língua, a do “Cântico dos cânticos”. Por isso sugeri O *código dos códigos,* que a editora felizmente acatou.

Flávio Aguiar

Prefácio e agradecimentos

Este livro (com o próximo) ocupou-me a mente por muito tempo. No mesmo período dei conferências sobre tópicos bíblicos em muitos lugares, inclusive na Universidade McGill (Divinity School), em Minnesota, Cincinnati, Cornell, e em várias universidades na Escandinávia. Agradeço a paciência e a atenção das audiências que ouviram as primeiras versões das idéias aqui propostas. Quando vistas em retrospecto, algumas destas primeiras versões parecem tão grosseiras que mal dá para se pensar nelas. Devo mais ainda a meus estudantes, coisa que espero minha introdução deixe claro.

Um erudito - numa área que não a sua - sente-se como um cavaleiro andante que, em pleno torneio, descobre ter, inexplicavelmente, deixado a lança em casa. Numa situação dessas ele precisa de encorajamento e de ajuda. O encorajamento veio de muitos lugares: do professor William Blissett e de Barker Fairley, os dois amigos a que me refiro na introdução; do professor Cyrus Hamlin, que leu todo o manuscrito; e de muito outros colegas, junto com auxílios muito oportunos por parte de meus pesquisadores assistentes. Dentre estes devo mencionar Willard McCarty e Michael Dolzani. Bob Sandler e também Bill Somerville, com seus colegas do Media Centre da Universidade de Toronto, fizeram maravilhas ao transporem partes do que trata este livro para a televisão e as exigências próprias.

Das dívidas que tenho duas exorbitam as palavras. Uma é para com minha secretária, sra. Jane Widdicombe, por

sua paciência em lidar com os caprichos de dois processadores de texto, sendo um deles o próprio autor. A outra é para com minha esposa Helen, que serenamente observou o vaivém de tantos livros.

N. F

<Vft Tobol c >iiotnin *if* «,_>-• Expaniissijsn i-Jbot/voí« f’ crdocctbnncvn/ /mgy-r F. t f I cmo refac i ;Wan *C yfi* R i*t c p r o l> a « c pi/ be ■ -/, *}*

Vn i n a n 1.1 u m v b *i o:* h i $_{e}$, ,\a n c i jhabcfidumcc f i c a t c *o* 1 *i i* a t q e :c\ Aamf u a rn c m b r abac j»V'-jn dciq c p a r c n !«n > { umcui m i n c s c Í u w

a I c q u i f h/i)$_{n}$ e

Mibuncf c r i p m| ■ • *r:* ■*(* - .

1; t 4; toboquodfc'i- a f ü Qjj *e o c c* * ii s t r c g \ - pii a, TcJactipitva hma\ t v?

I’rQjnumno i Tifli:ala. _;^ *X* A cm r n ú d omj^n ú *ly'* c c f d'i-’u *c i o r* r _3T7 * a d *c* c c n t q *u* 1 a T

, icrade ? 1 p u i tp *:* a c d am'p toba

u c *J* •___'_j; C d,, - I -v, t

* o rage ft ^ i a c í i f t t 1

js I u in i n c I u in c 11 c q*Aif*

ju x q c p r o p h c t a c it

(1 g c ii i o t e.f a t c m u t

-*1c* a n d a I: ;'n i q o i 1

JsO;h ancianoatnondo ■-/jiJ o jin a t c c h r^j^f t u * ■'(a ecquoqucr £ { t 1 t I :)f i n g f • 1 iri a t e t a i 0 •<Xi n c t. •> ii* n í a r e c t o f ^/* acp ntictaechet ⌊.-)c i atacreant icT:

fens 1 nten tamede la iictajnui h^» n e I to»

1 T t j a > T 1 t nv< d i a t o r hoTtcfvi t*a rapina

5^i'^T~n e i pTVnTí! ic’d c~u\v dbyoaVn ue//fT L u x e c I ip;a pop a 1 1 1 f

H o in o 11 I i/õ si p .1 t t i * o i

A c a u j’ri'j 11: d «rn i n i Í c '

Q^u eiavn i gtruinl u f (

N atar c uiquumol Í c ti A n g c 1 u * a c o a ela p %y

I n il u u c 11 r c (i < a) /rAr

I nd 1 cc i ttponiltpy' Signlticatnamqeh'.i S u in ;n 1 p o ten 1 a u jji o|

AdqucmmBiiJ u * pri t cl i\

X o i c t a q n 3 t u : a a 11 C^J>

N a in a 1: c i'iiv iliic.c 1 1»'

Obti g,i thorn fS. o .1 11 cV t p f c t a in t n 0Í1 c it T: o 1D

A n j c I « t Ii u I c Í p o n T'"

AiqidottDtl ip 1 c n (1 F o n 1 Ii 1 a t b 1 o m c i p ali Stellaosicnt.jict;

Clio 1 sc thi edeu id;

Serpen* fanct i i i c ?

Vctml 1 bo rn o i Í u c *t c /*

Mom aqu 1 I a p a r a c *lj* • r 11 it r^a mem *u in* null a ct,

Me I cb 1 post 1 *f* j c 1 *t f* ji Qj vi 1 o l!u 1 a i 1 < 1 c a r]

V 1 c t 1 in a p a l 1 cqicú be

Q i d a m n 1 f e n f it c t I *j*

í t r a < T t *f* t d c r

V__^r *01* nekiccftn a,// u A t q «"e li.tminein* t r Qa t í f 1 f 1 loiicte* / /-

Introdução

Este livro tenta estudar a Bíblia do ponto de vista de um crítico literário. Minha idéia inicial era fazer uma inspeção indutiva e tão completa quanto possível da narrativa e da imagética bíblicas. Seguir-se-iam algumas explicações sobre como estes elementos da Bíblia montaram uma estrutura imaginativa -um universo mitológico, como gosto de dizer - dentro do qual a literatura do Ocidente operou até o século XVIII, e dentro do qual ela ainda opera em grande parte. Não perdi de vista este objetivo, mas ele cedeu espaço num processo que eu já vivera antes, quando o resultado em livro fora o *Anatomia da crítica,* de 1957. Algumas questões preliminares expandiram-se. Eu antes pensara confiná-las em um ou dois capítulos introdutórios. Primeiro, geraram um enorme prefácio hegeliano, e depois criaram um volume só para si. Depois de pensar cuidadosamente, decidi eliminar o sinistro cabeçalho "Volume Primeiro” da primeira página, sobretudo porque quero que qualquer livro que eu publique seja uma unidade completa em si mesma. Apesar disso há um segundo volume que está em preparo, e esta introdução aponta para este percurso também'.

Este livro não é um trabalho de erudição bíblica, muito menos de teologia. Ele apenas dá expressão a meu encontro pessoal com a Bíblia, e está muito longe de qualquer consenso erudito. Não tenho resposta à pergunta sobre por que afinal deveria vir à luz: tenho uma explicação sobre como, afinal, ele veio. Meu interesse sobre tal tema começou muito cedo, quando eu ainda era um

‘ O segundo volume em questão é *Words with Power* (Palavras com poder), publicado postumamente. (N.T.)

auxiliar de ensino e me descobri dando aulas sobre Milton e escrevendo sobre Blake. Eram dois autores excepcionalmente bíblicos, mesmo para os padrões comuns à literatura inglesa. Logo compreendi que um estudioso da literatura inglesa que não conheça a Bíblia não conseguirá entender o que se passa. Mesmo o mais consciencioso passará ao largo das implicações e do significado. Então decidi oferecer um curso sobre a versão inglesa da Bíblia como um guia para o estudo da literatura inglesa: este também foi o melhor caminho para o meu próprio aprendizado.

Meu primeiro objetivo era apenas oferecer aos estudantes informação suficiente sobre a Bíblia para que percebessem o tipo de influência que ela tivera. Isso teria resultado num curso basicamente do tipo “notas de rodapé”, sobre referências alusivas e tessitura. O verso de Blake “O Earth, O Earth, return”, por exemplo, embora contenha cinco palavras e apenas três diferentes entre si, contém sete diferentes alusões à Bíblia[1]. Em muitos dos autores do século XIX encontramos ecos da tradução da Bíblia publicada em 1611, o que provoca um efeito semelhante ao dos ecos de provérbios populares em outras culturas. Mas referências alusivas e tessitura não eram uma base satisfatória para um curso, e tive de buscar terreno mais firme.

Fui atrás de cursos similares em outras universidades, e descobri que muitos deles se chamavam “A Bíblia enquanto literatura”. O leitor deve ter percebido que este não é o subtítulo deste livro. Eles se baseavam sobretudo em elementos bíblicos que se assemelhavam a outras experiências literárias do estudante, como o Livro

de Jó ou as Parábolas de Jesus. E claro que estes elementos eram importantes para mim, mas o pressuposto de tais cursos era o de que a Bíblia poderia ser vista como uma espécie de antologia da literatura do Oriente Médio. Tal abordagem violava todos os meus instintos de crítico. Esses instintos me ditavam que a operação crítica começa com a leitura completa de uma peça, tantas vezes quanto necessário para apreendê-la no seu todo. Chegando aí, o crítico pode começar a formulação de uma unidade conceituai que corresponda à unidade conceituai do seu texto. Mas a Bíblia é uma longa miscelânea em livro, e muitos dos que tentaram lê-lo de fio a pavio

caíram ali pela altura do Levítico. Há um motivo para isso: a Bíblia parece mais uma pequena biblioteca do que um livro de fato: parece mesmo que ela veio a ser pensada como *um* livro apenas porque para efeitos práticos ela fica entre duas capas. É verdade também que a palavra Bíblia significa inicialmente “ta biblia", os pequenos livros[2]. Talvez não exista essa entidade chamada “a Bíblia” e o que assim se chama não passe de uma mixórdia inconsistente e confusa de textos precariamente definidos.

Contudo isso não importa, mesmo que seja verdade. O que importa é que se deu “a Bíblia” tradicionalmente como uma unidade, e foi assim, como uma unidade, que ela pesou sobre a imaginação do Ocidente. Ela existe, quando não mais, porque foi obrigada a existir. Vias, apesar de todas as razões externas, deve haver alguma razão interna, mesmo para uma existência compulsória. Aqueles que conseguirem ler a Bíblia do começo ao fim descobrirão pelo menos que ela tem um começo e um fim - e resquícios de uma estrutura completa. Ela começa com o começo do tempo, na

criação do mundo; e termina com o término do tempo, no Apocalipse. No meio do caminho ela resenha a história humana, ou o aspecto da história que lhe interessa, sob os nomes simbólicos de Adão e Israel. Há também um corpo de imagens concretas: cidade, montanha, rio, jardim, árvore, óleo, fonte, pão, vinho, noiva, carneiro e muitas outras. Elas são tão recorrentes que indicam claramente a existência de um princípio unificador. Para um crítico este princípio deve ser mais de forma do que de significado. Dizendo-se de modo mais preciso, nenhum livro pode ter um significado coerente se não possuir alguma coerência em sua forma. Assim o curso tornou-se uma apresentação de uma estrutura unificada das imagens e da narrativa na Bíblia, e é isto que forma o cerne deste livro.

Tendo em vista os meus objetivos, a única forma de Bíblia com que posso trabalhar é a cristã, com seus Antigo” e "Novo” Testamentos, o que é, para dizer o mínimo, uma terminologia polêmica. Sei que as concepções judaicas e islâmicas da Bíblia são muito diferentes da cristã. Mas isso é mais ou menos tudo o que sei a respeito delas. E para a literatura inglesa a Bíblia Cristã foi a versão importante, assim como para a tradição cultural do Ocidente. Para citações, uso a Versão de 1611, dita "Autorizada”, que abrevio por VA'. Faço

exceções onde ela se comprovou equivocada ou inadequada. Não a uso pela beleza de seus ritmos; quis livrar-me de tais cânones estéticos desde o começo. Também não a escolhi por ser a mais acessível e, portanto, central no que se refere à leitura. A maioria das edições da VA omitem os textos apócrifos que, no entanto, estavam incluídos no projeto de tradução da

edição de 1611. Também incluem a dedicatória ao rei James, que não passa de uma peça de retórica completamente dispensável, enquanto omitem a "Apresentação ao leitor[1]', na qual os tradutores expuseram com grande honestidade o que tentavam fazer e qual o critério que usavam. Prefiro esta versão porque os tradutores, como explicam na Apresentação, procuraram criar uma versão tradicional ao invés de uma nova. Em outras palavras a VA é uma tradução que ocupa o centro da tradição deflagrada pela Vulgata. Ela chegou muito perto da Bíblia que foi familiar para o conjunto dos escritores europeus a partir do quinto século. Para um livro como este as diferenças entre as versões católica e protestante da Bíblia não têm a menor importância, apesar de elas serem mutuamente exageradas. Não me preocupa o verdadeiro significado de palavras como "episcopos" ou "ecclesia". Preocupam-me isto sim substantivos bem mais concretos, tão concretos que é impossível para qualquer tradutor equivocar-se sobre eles.

O curso mostrou sua utilidade (ainda o dou), e ficou óbvio que um livro que seguisse as suas linhas era muito necessário. Isto abriu o caminho para que se pensasse num tipo de manual, ou de estudo introdutório. Este livro ainda retém seu objetivo original de ser uma introdução para o leitor comum sobre o conhecimento da Bíblia e a relação entre este conhecimento e o restante de sua leitura. Mas este propósito original terminou acompanhado por outros temas. De certo modo todo o meu trabalho crítico, começado com um trabalho de 1947 sobre Blake, e continuado com a publicação da *Anatomia da crítica* dez anos depois, girou em torno da Bíblia. Portanto o projeto em

seu todo foi, entre outras coisas, reafirmar a visão crítica que expus durante tantos anos e de modos tão variados. Sinto que este livro conseguiu não se tornar o que eu temia: uma versão reescrita da *Anatomia.* Assim mesmo desculpo-me de antemão perante os leitores que tiverem a sensação de já terem passado por estas páginas. Tudo o que posso dizer é que estou consciente dos perigos de redizer em novo contexto o que já disse antes, e que as repetições incontornáveis aqui não se resumem a serem repetições. Neste livro, elaborações como as categorias de metáfora, a escada do “sentido polissêmico , a concepção do sentido literal e a identificação entre mitologia e literatura aparecem no que espero ser uma moldura inteiramente nova.

Dois bons amigos e colegas na Universidade de Toronto compreenderam minha situação, e fizeram questão de me lembrar, sempre que me encontravam, de que eu ainda deveria escrever “um livro de bom tamanho sobre a Bíblia”, como um deles o chamava. O primeiro obstáculo para tanto era minha falta de erudição quanto aos campos primordiais de investigação. Não sou um erudito na matéria. Tudo o que se poderia dizer de meu grego e de meu hebreu é o que Samuel Johnson disse, de modo mais injusto, em relação aos *Sonetos tetracórdicos* de Milton', a saber, que o primeiro é desprezível e o segundo não muito bom. Mas, em relação aos problemas, ainda estávamos na margem. Um livro erudito estava fora de questão pela relevância da erudição em muitos campos do trabalho.

Comecei esta introdução com uma referência a meu trabalho de professor porque este livro saiu mais deste campo do que do campo das pesquisas eruditas. Mas devo considerar que todos os meus livros são na verdade manuais de professor, mais preocupados em estabelecer

perspectivas do que em acrescer ao conhecimento. E claro que este livro exibe todas as táticas de ensino, como as do paradoxo e a da ingenuidade fingida. Quero dizer com isso que simplificar e reduzir são quase a mesma coisa, considerados de dois pontos de vista: o do estudante e o do erudito; este livro se dirige ao ângulo do estudante.O ideal do erudito é expressar o que sabe tão clara e integralmente quanto possa. Ele esquece a própria mão e fica quieto, por assim dizer, cabendo ao leitor executar a partitura. O professor pode visualizar seu trabalho como um erudito que se ponha a popularizar o que sabe, ou seja, pondo no varejo informação classificada e assim deixando-a ao alcance do estudante menos avançado. Essa concepção de ensino como pesquisa de segunda mão é muito comum no meio acadêmico, mas devo dizer que a considero inadequada.

Desde o *Meno,* de Platão, é possível estabelecer que o professor não é, em primeiro lugar, alguém que sabe instruindo quem não sabe. Ao invés disso, ele é alguém que tenta recriar o assunto na mente do estudante. Sua estratégia é a de antes de mais nada fazer o estudante reconhecer o que potencialmente já sabe, e isso inclui a quebra dos poderes de repressão interna que o impedem de distinguir o que sabe. Eis aí a razão de ser o professor, e não o estudante, quem faz a maior parte das perguntas. Esse traço de ensino em meus livros provocou algum ressentimento entre meus leitores, ressentimento que se deve muitas vezes à lealdade para com outros professores. Esse ressentimento vem junto com a percepção de uma certa esquiva deliberada de minha parte, trazida à baila sobretudo porque não dispenso a ironia, coisa essencial, para todo o professor desde Sócrates. Nem toda a esquiva, entretanto, é apenas uma esquiva. Até mesmo

as parábolas de Jesus eram *ainoi*[3], ou seja, fábulas com uma característica de enigma. Em outras áreas, como no zen-budismo, o professor no mais das vezes é alguém que mostra sua capacidade por se recusar a responder às perguntas ou que as varre com algum paradoxo. Responder a uma pergunta (ponto a que voltaremos no curso deste livro) é consolidar o nível mental em que foi formulada. A menos que se deixe algo de reserva, sugerindo a possibilidade de uma pergunta melhor e mais completa, o avanço mental do estudante se detém.

Do mesmo modo que se devia superar a antítese entre erudição e não erudição, também se devia superar a antítese entre o pessoal e o impessoal. Os acadêmicos, como muitos outros, partem de uma personalidade afligida pela ignorância e pelo preconceito, e tentam escapar daí, como diz Eliot, deixando-se absorver por uma erudição impessoal[4]. Do outro lado deste procedimento descobre-se mais uma vez que todo o conhecimento é pessoal, mas acrescenta-se a esperança de que a pessoa, no trajeto, tenha se modificado de algum modo, mesmo que tenuamente. A atração que a Bíblia exercia sobre mim não vinha de que eu pensasse que iria reforçar alguma "posição" que eu tivesse, mas de que ela sugeria um caminho para ir além das limitações inerentes a todas as posições.

A abordagem da Bíblia de um ponto de vista literário não é de *per si* ilegítimo: nenhum livro poderia ter uma influência literária tão pertinaz sem possuir, ele próprio, características de obra literária. Mas a Bíblia era tão obviamente mais do que uma obra literária, seja lá o que este "mais" signifique, que uma metáfora quantitativa não ajudava muito. Falei já algumas

vezes de meu desejo de me livrar de cânones estéticos tradicionais. Mas não posso deixar de ver "unidade" como um cânon, e o descaso da Bíblia para com ela é tão marcante quanto a insistência. No limite, como se poderia esperar, a Bíblia ilude todos os critérios literários. Como disse Kierkegaard, um apóstolo não é um gênio, embora eu nunca tenha achado "gênio" uma palavra muito útil[5]. Minha experiência com literatura profana mostrou-me que os princípios formais da literatura nela estavam contidos, assim como os princípios da música, contidos na sonata, na fuga, no rondó, não têm existência fora da música. Mas aqui está um livro que teve uma fértil influência na literatura inglesa, desde os escritores anglo-saxões até os poetas mais jovens do que eu, e mesmo assim ninguém diria que a Bíblia "é" uma obra literária. Mesmo Blake, que avançou mais do que ninguém em sua época na identificação da religião com a criatividade humana, não chamava a Bíblia de obra literária: ele dizia que "o Antigo e o Novo Testamentos são o Grande Código da Arte", frase que tomei como título deste livro depois de muitas e longas reflexões sobre o que implica[6].

Compreendi logo em meu trabalho que a avaliação era uma função menor e subordinada dentro do processo crítico: na melhor das hipóteses, um subproduto ocasional que nunca deveria vir à frente da erudição. Diz-se muitas vezes que escolher um poeta para dele falar, ao invés de outro, é um julgamento de valor. E verdade, e isso mostra o lugar próprio ao julgamento de valor: ele pertence ao mundo do ensaio e erro, e das contínuas revisões. Ele não está no princípio da operação crítica, falando com precisão. Aceitar o julgamento de valor usual sobre a obra de Shakespeare bem como confirmá-lo pela própria experiência pode estimular alguém a continuar os estudos sobre ela. Mas

a erudição, o conhecimento resultante não terão aquele julgamento entre seus fundamentos. Tampouco o julgamento de valor está no fim da operação crítica. Por que falar de A é mais gratificante do que falar de B? A resposta a esta pergunta, tanto quanto haja uma resposta, só poderá ser encontrada em mais e mais estudos sobre A, o que poderia nos levar à questão mais ampla da função social das palavras. A avaliação, que se choca necessariamente com a categoria literária, impede tal avanço. Em seu caminho, a Bíblia conseguiu se desviar desta obstrução, sobretudo porque todas as questões de valor a seu respeito eram evidentemente fúteis. Assim, ela começou a me levar para fora da literatura, para o contexto verbal mais amplo de que a literatura é parte integrante.

Sempre houve duas direções na erudição bíblica: a crítica e a tradicional, embora muitas vezes elas tenham se confundido. A abordagem crítica estabelece o texto e estuda o pano de fundo histórico e cultural; a tradicional o interpreta dentro do consenso de autoridades teológicas e eclesisásticas sobre seu significado. Não pude achar as pistas que desejava na erudição crítica tanto quanto minha familiaridade com ela permitia. A abordagem histórica e analítica que dominou os estudos críticos sobre a Bíblia por mais de um século não me foi muito útil[7], embora aqui e ali eu dependa dela. De nenhum modo ela esclarece por que ou como um poeta chega à leitura da Bíblia ou de fato a lê. Em outro lugar sugeri que a erudição textual nunca desenvolveu a crítica “superior” que tanto barulho fez no século XIX. Ao invés de emergir de uma crítica “de base”, ou seja, dos estudos sobre os textos, a maior parte daquela erudição enterrou-se numa crítica de porão onde desintegrar o texto virou um fim em si mesmo. O resultado disto é que as descobertas

essenciais deste procedimento se deram logo em seguida, e a elas se seguiu um monte de fogo-de-palha.

Há vários livros que nos contam que a Criação com que se abre o livro do Gênesis vem do relato Sacerdotal", decididamente o mais tardio dos quatro ou cinco documentos que conformaram o livro. Uma crítica de escopo genuinamente superior, creio, diria que tal narrativa da Criação, embora de elaboração tardia, consta do começo do Gênesis porque seu lugar é no começo do Gênesis. Isto levaria a um estudo integrado deste Livro da Bíblia, talvez de toda a Bíblia, como a que se conhece hoje, tendo como êmulo a pergunta sobre por que essa Bíblia emergiu com essa forma particular e não outra. Com toda a miscelânea de seu conteúdo, a Bíblia não parece ter ganho existência através de uma série improvável de acasos; conquanto seja o produto final de um processo editorial muito longo e complexo, esse produto deve ser examinado à luz de sua própria existência.

Restavam as abordagens mais tradicionais das tipologias medievas e algumas formas de comentário da Reforma. E sentia mais afinidade com elas - porque aceitavam a unidade da Bíblia como um postulado. Elas nos contam por que a Bíblia pode ser inteligível a um poeta, e através delas podemos entender o porquê de um poeta como Claudel buscar a escola tipológica da Abadia de Saint-Victor[8] e transformá-la numa influência seminal de sua poesia. Apesar disso, na qualidade de um escritor do século XX e que se dirige a um público deste século, precisava de um olhar mais novo e contemporâneo sobre a Bíblia, que fosse parte de nossas preocupações literárias e críticas de hoje.

Na *Anatomia da crítica,* observei que a crítica literária vinha se aproximando da área das ciências sociais. Houve muita resistência à afirmação, porque ela feria os reflexos condicionados da maior parte dos humanistas de então. Mas desde então a linguagem apareceu como um modelo de investigação em tantos campos do conhecimento, e a teoria da linguagem provocou tantas revoluções na abordagem da psicologia, da antropologia, da teoria política - para não falar da própria crítica literária - que não se pode mais ver a preocupação humanística com a linguagem como diferente ou mesmo separável de outras inquietações. Em muitos aspectos tudo isso abre um novo campo nos domínios da minha ignorância; de qualquer modo várias questões seminais sobre a crítica contemporânea complicariam de tal modo esta introdução que devem ficar para depois. Alguns dos pontos de irradiação dessa crítica me parecem passageiros, e levam apenas a becos sem saída paradoxais ou irracionais. Mas os genuínos pontos de irradiação estão, acredito, intimamente ligados ao estudo da Bíblia, e de fato parecem estorvados por não se fazer mais íntima e clara esta relação

O homem, ao contrário dos animais, não está nu nem imerso na natureza. Ele está dentro de um universo mitológico, um corpo de pressupostos e crenças desenvolvidos a partir de suas inquietações existenciais. De tudo isso, a maior parte é inconsciente. Isso significa que nossa imaginação pode reconhecer partes desse corpo, quando apresentados na arte ou na literatura, sem que compreendamos o que na verdade reconhecemos. Na prática, o que podemos reconhecer deste corpo de inquietações vem de um condicionamento social e de um legado cultural. Sob este legado deve haver outro, de raiz psicológica; de outro modo seriam ininteligíveis para nós formas de

cultura e de imaginação que viessem de fora da nossa própria. Mas duvido que possamos ter aces-

Faço tal afirmação sobre Claudel com uma certa relutância. Mas é verdade que a influência de Hugo de Saint-Victor em seu trabalho tem sido subestimada. [Hugo de Saint-Victor escreveu um monumental tratado sobre o *trivium* - gramática, retórica e dialética - e o *quadrivium* -aritmética, música, geometria e astronomia - medievais, chamado *Didascalion,* publicado por volta de 1127. (N.T.)]

so diretamente a este legado, esquivando-nos das qualidades distintivas de nossa própria cultura. Entre as funções práticas da crítica, que defino como organizar conscientemente uma tradição cultural, está a de fazer-nos mais conscientes, penso, de nosso condicionamento mitológico.

A Bíblia certamente é um elemento da maior grandeza em nossa tradição imaginativa, seja lá o que pensemos acreditar a seu respeito. Todo o tempo ela nos lança a pergunta: por que esse livro enorme, extenso, desajeitado, fica bem no meio de nosso legado cultural, como o “grande Boyg” ou a esfinge em Peer Gynt, impedindo nossos esforços de circundá-lo? Giambattista Vico, a quem devo voltar logo, elaborou uma sofisticada teoria da cultura baseando-se apenas na história secular, evitando de todo a Bíblia. Havia prudência nisso; mas hoje essa desculpa não se sustenta, em se tratando de eruditos que tratam de questões levan tadas pela Bíblia e que se comportam como se ela não existisse. Parece-me que alguém de fora do círculo de especialistas precisa chamar a atenção para a existência e a relevância da Bíblia. Muitas das minhas sugestões podem se basear em nada mais do que

uma falácia *post hoc propter hoc,* mas até que se examinem os “post hocs” mais de perto ninguém pode dizer que sejam apenas isso*.

Muitos pontos relevantes da teoria crítica de hoje tiveram origem no estudo hermenêutico da Bíblia. Muitas abordagens contemporâneas da crítica têm raízes obscuras numa síndrome do tipo Deus-está-morto, que também se desenvolveu a partir de uma leitura crítica da Bíblia. Muitas das formulações da crítica me parecem mais defensáveis quando aplicadas à Bíblia do que se aplicadas alhures. E claro que, se tais asserções são verdadeiras hoje, devem ter tal contrapartida antes. Na literatura inglesa os cânones críticos foram estabelecidos sobretudo por Samuel Johnson, que seguiu a prática Protestante comum de manter a Bíblia num compartimento diverso daquele da literatura secular. Os Românticos é que se deram conta de que essa separação era irracional. As brilhantes intuições de Coleridge[8] [9] sobre tipologia Bíblica deixaram claro que tudo seria mais fácil para seus estudantes - e mais profícuo para sua influência - se ele tivesse produzido um documento integrado sobre suas idéias neste particular. Este documento não precisava ser um tratado massivo e enciclopédico sobre o Logos, conforme sua meditação, e que talvez ficasse fora do alcance de qualquer erudito. Os trabalhos de Ruskin também teriam um ar menos disperso se suas concepções sobre tipologia bíblica tivessem passado por um trabalho mais sistemático. Cinqüenta anos

atrás prevaleceu este equívoco: atacaram-se os Românticos por confundirem religião e literatura. Mas, na medida em que volta ao foco uma teoria baseada na leitura crítica, com ela retorna também o pensamento, para muitos críticos, de que a Bíblia é relevante para a

literatura secular. Destes, três foram relevantes para este livro: Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur e Walter Ong[10]. E claro que nem sempre de uma maneira com que concordariam.

Nas últimas duas décadas escreveram-se muitos livros sobre a relevância da religião oriental para o pensamento ocidental, em psicologia, filosofia e até em física. Enquanto isso muito do Oriente se dedica ao marxismo, que é herdeiro direto de propostas social e revolucionariamente organizadas de religião que se desenvolveram a partir da Bíblia. Não faz muito um estudante chinês perguntou-me como ele poderia explicar para seus futuros alunos a importância cultural do cristianismo no Ocidente de modo que fosse inteligível para eles quando ele lá retornasse como professor. Sugeri que os estudantes compreenderiam algo do Marxismo, e que o pai espiritual de Marx era Hegel; logo o avô espiritual de Marx era Lutero. Quanto à outra metade deste intercâmbio cultural, só se pode acolher de bom grado o interesse crescente nos modos de pensamento budistas, taoístas e hindus que prevalece no Ocidente. Mas talvez esse interesse fosse ainda mais esclarecedor para nós se compreendêssemos que tipo de contrapartida teria em nossa própria tradição. Neste livro não poderemos tratar seriamente desse assunto, mas um estudo sobre o aspecto imaginativo da Bíblia traria bons acessos a tal caminho.

Como professor, sei quanto explosivo é o material de que trato, e que no mais das vezes são as ansiedades do leitor que constituem o base de resposta ao que aqui se diz. Não há muitos bloqueios mentais no estudo da religião que já não tenhamos de antemão conosco. E claro que ao se dar um curso sob a rubrica da liberdade acadêmica e da ética profissional deve-se evitar

qualquer sugestão no sentido de se levar o estudante ao encontro ou não de qualquer coisa que se possa confundir com alguma crença. O objetivo acadêmico é o de ver o que algo significa, e não o de aceitá-lo ou rejeitá-lo. A maior parte de meus estudantes compreendiam logo isso: os que encontravam dificuldade na aceitação apresentavam um padrão invariável de resistência. Se já se inclinavam em aceitá-lo, tinham medo de daí se afastar; se se viam como antago-nistàs da aceitação, tinham medo de com ela convergir.

Isto trouxe à minha mente uma pergunta: por que são a crença e a descrença, em sua acepção comum, tão intensamente ansiosas e inseguras? A [10]

resposta imediata é a de que estão relacionadas com os poderes de repressão que devem constituir o primeiro alvo do professor e a que já nos referimos. Usualmente achamos que nossos processos mentais pouco sofrem com o que chamamos de rejeição ou de aceitação de uma crença. Parece-me que pensar em categorias como mito, metáfora, tipologia - que são todas categorias “primitivas” de qualquer ponto de vista - envolvem sim uma perturbação de nossos processos. Contudo, espero que o resultado seja uma lucidez ampliada, um instinto para atalhar caminhos na selva das racionalizações altissonantes em busca das clareiras do vislumbre.

E claro que ensinar exige que se dê informação. Entretanto, para o professor, dar informação se coloca dentro de um contexto irônico: isso quer dizer no mais das vezes que vira uma espécie de jogo. Quando a matéria é a literatura, esse jogo assume caráter peculiar. Em nossa sociedade a literatura dá continuidade à tradição de se criarem mitos. A criação de mitos

tem, por sua vez, uma qualidade a que Lévi-Strauss chama de bricolagem, um ajuntar de partes e pedaços de tudo aquilo que chegue à mão. Num ensaio sobre Blake, e muito antes dos trabalhos do antropólogo, T. S. Eliot[11] usava quase a mesma imagem, falando do método à Robinson Crusoe do poeta, esboçando um sistema de pensamento a partir dos acasos e azares de suas leituras. Devo muito a este ensaio, embora negativamente, porque logo compreendi que Blake era um poeta típico quanto à bricolagem. A de Dante só era mais universalmente aceita; a de Eliot, por sua vez, era muito parecida com a dele. '

De certo modo tentei ver a Bíblia como um trabalho de bricolagem, escrevendo um livro que também é uma. Guardo minha afeição pelo gênero a que chamei de anatomia, e em especial pela *Anatomia da melancolia,* de Burton, com suas disposições esquemáticas que lembram muito pouco qualquer tratamento sistemático da melancolia, mas que ainda assim abrem o caminho para uma compreensão mais profunda do problema. Livros como os de Burton têm um extraordinário poder de chamado: compreendo exatamente o que Samuel Johnson queria dizer ao se referir a que tal livro era o único que o tirava da cama antes do que pretendia. Se não posso alcançar esse ideal, pelo menos fui mais liberal do que nunca quanto a mapas e diagramas.

A exposição que se segue tenta dar conta das partes introdutórias e de apresentação do que eu tenho a dizer sobre a relação da Bíblia com a litera- [11]

tura do Ocidente. Um livro preocupado com o impacto da Bíblia na imaginação criativa deve contornar as áreas mais trabalhadas da fé, da razão e do conhecimento

erudito, embora deva mostrar consciência de que existem. O resultado mostra questões que o leitor pensaria extensas tratadas apenas com uma ou duas frases. O primeiro capítulo se debruça sobre a linguagem — não a linguagem da Bíblia, mas a linguagem que as pessoas usam ao falar sobre ela - e sobre questões conexas, como a da existência de Deus. Kenneth Burke[12] chama tal linguagem de a retórica da religião. Este capítulo de abertura estabelece um contexto para se discutir a Bíblia enquanto uma influência imaginativa; por isso me parece uma introdução necessária, embora seu contato direto com a Bíblia pareça superficial, numa primeira leitura.

Seguem-se dois capítulos sobre mito e metáfora que definem tais termos no âmbito da crítica, e que têm por meta colocar que ambos respondem a uma questão: qual é o sentido literal da Bíblia? Há uma tese geral de que a Bíblia nos chega como um livro escrito, uma ausência que invoca uma presença “por detrás”, como diria Derrida[13], e que esta presença de fundo gradualmente vem ao proscênio, recriando-se na mente do leitor. O quarto capítulo, sobre tipologia, conclui a primeira parte, acrescentando uma dimensão temporal ao argumento como um todo, ligando-se ao modo pelo qual o cristianismo sempre leu a sua Bíblia.

Quase por acaso o livro caiu no que descreve como o padrão do “duplo espelho” da Bíblia cristã. Assim, a segunda parte lida com uma aplicação mais direta dos seus princípios críticos à estrutura da Bíblia, mas numa ordem inversa. Começamos com o que considero as sete fases da revelação: criação, êxodo, lei, sabedoria, profecia, evangelho e apocalipse. Postulam-se duas formas de visão apocalíptica, fazendo das fases oito ao todo, sendo que a oitava nos traz de volta à tese central

sobre o papel do leitor. Daí vai-se a um levantamento indutivo da imagética e depois das estruturas narrativas da Bíblia, que é o ponto de onde partiu o livro. O último capítulo perfaz uma segunda abordagem da “retórica da religião”, incluindo o esboço breve de uma concepção polissêmica ou de múltiplos níveis do significado, conforme sua aplicação à Bíblia. Isso nos leva a algumas sugestões sobre como e para onde avançar a partir do sentido “literal”.

Espero que um estudo posterior nos leve mais perto de um comentário mais detalhado sobre o texto bíblico. Rute, o Cântico dos Cânticos, o populário dos Evangelhos apócrifos têm óbvias referências literárias e ainda assim têm

uma pequena presença aqui. Presume-se que a maioria dos leitores deste livro estão mais acostumados a ver na Bíblia referências doutrinárias ou históricas do que imaginativas, se com ela tiverem alguma familiaridade. Não reivindico para critérios imaginativos um monopólio da verdade ou da relevância. Quero dizer apenas que são os únicos consistentes com os critérios que aplico.

Numa das pontas do espectro de leitores deste livro estão os que de tão empenhados nas questões existências ou religiosas da Bíblia nele só verão o exercício de um diletantismo estéril. Na outra ponta estarão aqueles que vêem na Bíblia uma espécie de símbolo do “sistema”, atado a inibições sexuais e a uma visão primitiva da biologia, e que acreditam ser qualquer interesse sobre ela sinal de um mal-estar autoritário ou regressivo. Este livro se dirige a leitores de boa vontade que se encontrem entre as duas pontas. Alguns destes podem pensar que uma abordagem direta e nua da Bíblia é uma maluquice; quem sabe estão certos. Mas

os anos trouxeram-me uma consciência de largo curso e dos débitos e deveres que tenho. Além disso, desconheço livro que trate do mesmo assunto. Mas devo dizer que ao escrevê-lo senti-me muitas vezes como o Satã de Milton ao atravessar o caos, quando a cada passo - que na verdade pode não ser propriamente o dar um passo, mas cavar, voar ou nadar - se vê cercado pelas paisagens intermináveis de territórios desconhecidos. O que tenho a dizer pode parecer incrivelmente óbvio, o que se deve em parte ao caráter de “manual" que quis imprimir ao livro. Mas mesmo aqui o óbvio aparece de uma forma conexa e integrada. Nos momentos de desânimo busquei o apoio de um dito assombroso de Giordano Bruno: “Est aliquid prodisse tenus”[14]. Dar testemunho pode ser valioso, pelo menos para provocar novos e melhores livros.

A ORDEM DAS PALAVRAS

'jjbiítíuacbai:

.-Sy'ngn"

[1]

Este verso é da introdução a *Songs of Experience.* As alusões são mais de sete, mas as de fato importantes são Gênesis, 2:7, Isaías, 21:22, Jeremias, 22:29, Cântico dos Cânticos, 6:13 e João, 1:5. O verso do Gênesis diz que Deus fez Adão do "pó da terra", sendo que "terra” é o substantivo feminino “adamah”. A "alma decaída", que se urge à volta no poema de Blake, eqüivale à união original entre uma humanidade simbolicamente masculina e uma natureza simbolicamente feminina. Ver mais adiante o capítulo VI. [Na Versão Autorizada da Bíblia Inglesa, de 1611, que Frye cita abundantemente

neste trabalho, assim está: "dust of the ground", "pó da terra". A versão brasileira corrente fala em "limo da terra", ou, vulgarmente, "barro". (N.T.)l

2

Como em Macabeus I, 1:56.

' A Versão Autorizada foi o resultado de um processo de revisão ordenado pelo Rei James da Inglaterra a partir de 1604, realizado por 54 eruditos por ele nomeados. Foi publicada em 1611. Uma de suas maiores realizações foi trazer para o inglês o impacto do hebraico sobre as versões existentes, em sua maioria derivadas da Septuaginta no que se referia ao Antigo Testamento, criando um estilo peculiar. Desde as origens da Septuaginta não se conhecera esforço oficial tão grande para traduzir a Bíblia. Já a Bíblia de Lutero saiu publicada, em sua primeira

versão, em 1534, baseada no grego quanto ao Novo Testamento e no hebraico quanto ao Antigo, e sua influência junto aos escritores de sua língua foi tão grande quanto a da Versão Autorizada sobre os escritores de língua inglesa. Nas citações da Bíblia que se seguem, dei sempre preferência a traduzir o texto em inglês citado por Frye a partir, em geral, da Versão Autorizada. Sempre que houver discordância em relação à versão bíblica mais corrente no Brasil, citarei em nota também este último texto. Como não sou latinista, nem helenista, nem estudioso do hebraico, não cometerei a audácia de fazer comparações entre as versões, salvo excepcionalmente quando as diferenças merecerem alguma observação do ponto de vista da qualidade literária. Por "versão brasileira corrente", denominação que passo a usar, entendo a Bíblia católica,

e valho-me da edição ecumênica, com comentários de especialistas de outras religiões, com tradução geral do Padre Antonio Pereira de Figueiredo, publicada pela Editora Barsa em 1974, que se baseia, também, em traduções mais antigas. (N.T.)

Os sonetos tetracordicos, cujo nome deriva de um instrumento musical de quatro cordas comum na Grécia Antiga, são sonetos escritos por Milton em língua grega. (N.T.)

3

Esta palavra, *ainoi,* aparece no Novo Testamento (ver Lucas, 18:43, p. ex.); mas só num sentido mais recente, de “elogio”. .

4

Eliot assim diz em "Tradition and the Individual Talent”, em *Selected Essays* (1932, p. 21).

5

[3] Verrí *era presente.* A segunda parte deste livro se chama “Sobre a diferença entre um apóstolo e um gênio’’. •

6

Esta frase de Blake consta de suas anotações apostas a sua gravura de Laocoonte.

7

Esses comentários ingratos estão se tornando cada vez mais obsoletos, mas acredito que ainda são

suficientemente verdadeiros para serem repetidos.

‘ A assim chamada "narrativa ou relato Sacerdotal” (“Priestly narrative”, em inglês) é um dos textos que deram origem ao Pentateuco ou Torá. As outras são o texto Javeísta e o Eloísta, a que mais tarde juntou-se o Deuteronômio, do qual, no entanto, teríamos as cópias mais antigas. O texto Javeísta seria o texto base do Pentateuco; o Eloísta, mais apologético, provavelmente começaria sua estória com as referências aos patriarcas. O Sacerdotal centra-se mais em questões de rito e leis. Assim como o Eloísta, este usa o termo "Elohim” para “Senhor”, enquanto o primeiro usa “Javé”, depois lido “Jeová”. O redator do texto Sacerdotal, por volta do século VII a. C., também teria feito um arranjo editorial dos textos anteriores. (N.T.)

8

' *Post hoc propter hoc,* ou seja, como se, constatada a existência de um fato, se passasse a defini-lo como causa de outros adjacentes simplesmente por sua precedência. (N.T.)

9

Ver Elinor Shaffer, *Kublah Khan and the Fall of Jerusalem,* 1975.

10

Ver Hans Georg-Gadamer, *Verdade e método;* Paul Ricoeur, O *conflito das interpretações,* e Walter Ong, *The presence of the word.* Nos dois primeiros vali-me das traduções para o inglês, de 1975 e 1974,

respectivamente. O último foi publicado originalmente em 1967.

11

Ver os *Selected Essays* de Eliot, p. 317 ss. Quanto ao termo de Lévi-Strauss, está em O *pensamento selvagem.*

12

Ver *The Rhetoric of Religion,* de 1961.

13

Ver Jacques Derrida, *Sobre a gramatologia,* tradução inglesa de 1976.

14

A frase, de *De monade,* está livremente traduzida no trecho seguinte. Ela está citada na introdução de Arthur D. Imerti à sua tradução do livro de Bruno, *A expulsão da Besta triunfante,* de 1964. Prof. Joan Bigwood assinalou-me nela um eco da Primeira Epístola de Horácio, i, 32.

Linguagem

Um livro sagrado é normalmente se escrito com, ao menos, a concentração da poesia; como a poesia, portanto, ele está intimamente relacionado com as condições de sua linguagem. O Corão, por exemplo, está tão entrelaçado com as características próprias da linguagem árabe que, na prática, o árabe teve de acompanhar a religião islâmica onde quer que ela fosse. Os eruditos e comentadores judaicos, de sentido talmúdico ou de sentido cabalístico, tiveram de lidar inevitavelmente e sempre com as feições puramente lingüísticas do texto em hebraico que é o Antigo Testamento. Entretanto, embora a erudição cristã não seja menos consciente da importância da linguagem, enquanto religião o cristianismo sempre dependeu mais da tradução. O Novo Testamento foi escrito num grego *koine,* que parecia não ser a língua nativa dos seus autores. Qualquer que fosse a familiaridade desses autores com o hebraico, eles preferiam usar em suas referências ao Antigo Testamento a tradução em grego da Septuaginta. Baseados na carta de Aristeu[1], [1]

os judeus num primeiro momento recebeream a Septuaginta com entusiasmo. Mas o uso desta pelo cristianismo levou-os a voltar-se novamente para os originais em hebraico.

A Vulgata - a tradução feita por São Jerônimo em latim - se não estabeleceu um novo texto, certamente estabeleceu uma nova perspectiva sobre o texto. E na Europa Ocidental a Vulgata foi a Bíblia durante um milênio. O renascimento dos estudos gregos e hebraicos no fim da Idade Média coincidiu com a Reforma e com a

questão da tradução vernácula. Nesta linha as traduções inglesa e germânica foram as mais importantes, seja de um ponto de vista literário, seja cultural. A ênfase na tradução tem sido consistente, desde o primeiro Pentecostes, descrito no Livro 2 dos Atos dos Apóstolos, quando um “dom para as línguas” desceu sobre os discípulos, até o ideal das sociedades missionárias do século XIX que previam a tradução da Bíblia para todas as línguas faladas. Esta iniciativa chegou a criar línguas escritas onde antes não se escrevia e novos alfabetos especialmente criados para este fim.

Ainda assim qualquer um que tenha presente questões de linguagem está consciente de quanto ler uma tradução significa ter como alvo o segundo lugar, que pode ser excelente, mas permanece segundo. Isto vale sobretudo para a poesia maior, em cujo campo a tradução deve ser um milagre de tato, e, mesmo se o for, ainda assim não reivindica substituir o original. Por outro lado, resumos de artigos publicados em periódicos matemáticos ou científicos podem ser traduzidos com facilidade ou mesmo lidos no original por quem não possua muita familiaridade com a língua, porque há uma terceira língua de fundo, que pertence ao assunto, e que é internacional. A Bíblia, no entanto, parece mais próxima do poético do que do periódico-científico. E claro então que um de nossos primeiros problemas é de determinar a realidade positiva da tradução, ou seja, a coisa essencial ou a força ou o processo que a tradução traduz.

Normalmente essa questão começa com uma distinção muito de bate-pronto entre o som e o sentido. As associações sonoras dentro de uma língua são muito difíceis de se traduzir de modo adequado, embora elas sejam da maior importância na construção de respostas

lingüísticas. Isto nada tem a ver com reconhecimento ou não pela filologia da pertinência destas associações. As assonâncias entre palavras de referência semelhante (p. ex., *God* e *good*

Septuaginta compreende também a tradução de outros textos do Antigo Testamento, além do Pentateuco, e as cópias existentes são manuscritos registrados já na era cristã. A erudição mais recente situa a tradução do Pentateuco no século III a.C. e a dos demais livros no século II a.C., graças ao estudo do grego empregado. (N.T.)l

em inglês), as rimas regulares, as palavras polissêmicas que nos permitem os trocadilhos, são acasos, ou, como diz um filólogo, coincidências “puras”. Apesar disso, elas compõem uma textura que faz parte do processo mental de todos os falantes nativos de uma determinada língua, quer sejam escritores ou não. Essa textura, que se amplia numa espessa massa de expressões peculiares que muitas vezes só se podem traduzir com uma reorganização completa do fraseado original, ajuda a fazer da linguagem um dos fenômenos mais fragmentários da experiência humana. .

Presumimos que o que se pode traduzir é aquela relação especial entre diferentes significantes e um significado comum que é conhecida como “o sentido”. Tomemos de empréstimo uma distinção que se faz em francês e que nos parece conveniente: além da *langue,* que separa o inglês, o francês, o alemão, há também uma *langage,* que torna possível a expressão de coisas semelhantes nas três línguas[2]. Isso vale até mesmo para a poesia ou o drama. Ao entrarmos num teatro chinês ou japonês, mesmo que desconheçamos completamente a língua, damo-nos conta imediatamente de que ali se passa uma

experiência dramática semelhante àquelas que nos são familiares. Se damos um passo adiante e aprendemos algo da língua, descobriremos que há um sentido comum que até certo ponto sempre poderá ser traduzido, apesar de toda a diferença em matéria de referências culturais e lingüísticas. Não precisamos nem mesmo invocar entidades muito sutis, como o inconsciente coletivo de Jung, para explicar que em escala mundial a criatividade humana em termos de expressão sempre terá algum grau de inteligibilidade mútua e de poder de comunicação. Neste mesmo caminho notamos que a Bíblia alemã de Martinho Lutero e a seqüência de Bíblias ■inglesas cujo ápice é a VA foram poderosas fontes de imagens, narrativas, alusões e de outras formas de articulação verbal em suas culturas; o mesmo se pode dizer de muitas outras traduções, como a Clássica. O que chamamos de *langage* revela-se como uma força lingüística muito efetiva. Daí rode-se conjeturar se ela sustentaria algo como uma visão histórica, ou seja, ilgo como uma história dessa *langage,* uma seqüência modal de estruturas postas em palavras mais ou menos traduzíveis. Esses modos estruturais atra-"essariam a variedade das *langues* em uso e seriam afeiçoados e condiciona-los, embora não totalmente determinados por elas. Se isto for mais do que uma mera possibilidade, nos desenharia um contexto histórico para a Bíblia que não creio tenha sido examinado.

Esta questão levou-me a Vico[3], a primeira pessoa no mundo moderno a se preocupar seriamente com tais assuntos. Segundo ele, há três idades num ciclo histórico: uma idade mítica, ou idade dos deuses; uma idade heróica, ou idade de uma aristocracia; e uma idade do povo, depois da qual sobrevêm um *ricorso* ou retorno que recomeça o processo todo. Cada idade dessas produz seu próprio tipo de *langage,* dando-nos

três tipos de expressão verbal. Vico denomina os três tipos, respectivamente, de poético, heróico ou nobre, e vulgar. Eu os chamarei de hieroglífico, hierático e demótico. Estes termos se referem antes de mais nada a três modos de escrita, porque Vico acreditava que os homens se comunicavam por sinais antes que pudessem falar. Para Vico, a fase hieroglífica corresponde a um uso "poético" da linguagem; a fase hierática, a um uso sobretudo alegórico; e a fase demótica, a um uso descritivo. Os três termos de Vico, além de sua identificação com a escrita, são muito sugestivos como ponto de partida para se pensar o lugar da Bíblia na história da linguagem enquanto *langage,* embora no fim de minhas reflexões já houvesse muito pouco de Vico. A seqüência de modos literários em minha *Anatomia da crítica* é muito próxima da sua, mas isso se refere a um conjunto diverso de fenômenos, como tentarei mostrar.

Penso que se pode ver na maior parte da literatura grega anterior a Platão, sobretudo em Homero, ou nas culturas pré-bíblicas do Oriente Próximo, ou ainda em muito do Velho Testamento, uma concepção de linguagem que é poética e "hieroglífica", não no sentido de uma escrita de sinais, mas no sentido de se usarem as palavras como um tipo particular de sinal. Neste período há relativamente pouca ênfase na separação entre sujeito e objeto; ao invés disso, a ênfase recai sobre o sentimento de que sujeito e objeto estão interligados por uma energia ou poder comum a ambos. Muitas sociedades "primitivas" possuem palavras que expressam essa energia comum à personalidade humana e à natureza circundante e que são intraduzíveis cm nossas categorias correntes de pensamento. Atravessam, no entanto, quase todas as categorias daquelas sociedades: a mais conhecida é a palavra melanésica *mana .* A articulação das palavras pode dar corpo a este

poder comum; daí emana uma forma de magia, em que os elementos verbais, como "fórmulas” de feitiço ou de encantamento, ou coisas parecidas, ocupam um papel central. Um corolário

deste princípio é o de que potencialmente pode haver magia em qualquer uso que se faça das palavras. Em tais contextos as palavras são forças dinâmicas, são palavras de poder.

Assim, saber o nome de um deus ou de um espírito dos elementos pode dar algum controle sobre ele; trocadilhos e etimologias de fundo popular sobre nomes de gente ou de lugares afetam o caráter da pessoa ou lugar que receba um desses nomes. Antes das batalhas é comum guerreiros jactarem-se com exortações que podem ser palavras de poder para eles. Para os deuses um homem jactar-se é sempre algo passível de objeção, e isso faz sentido: é possível que através das palavras ele adquira o poder que ele de fato deseja. Esse poder quase físico do pronunciar palavras também se expressa, por exemplo, no voto que não pode ser quebrado, mesmo nos votos temerários que começam muitas das estórias do legendário popular, como o de Jefté, que o leva a dizer depois: "eu abri a minha boca ante o Senhor, e não posso voltar atrás” (Juizes, 11:35). Um pouco de energia mágica sempre se descarrega quando um mito sacrossanto é lido num ritual religioso, como se lia o *Enuma elish*[4], mito babilônico da criação, na passagem do Ano Novo. Dizer que assim se procedia para animar o ciclo natural a se manter por mais um ano talvez seja carregar um pouco demais nas tintas quanto ao conceito ali presente; mas uma expressão articulada e controlada de palavras pode ter alguma repercussão sobre a ordem natural lá

onde sujeito e objeto não estão claramente separados e há formas de energia que são comuns aos dois.

Todas as palavras nesta fase da linguagem são concretas: em verdade não há abstrações. *Origens do pensamento europeu,* o monumental estudo de Onians[5] sobre o vocabulário de Homero, mostra como em seus poemas são intensamente físicas concepções como as de alma, mente, coragem, emoção, pensamento. Elas estão solidamente ancoradas em imagens físicas ligadas a processos corporais ou a objetos específicos. Da mesma forma a palavra *kairos,* que veio a significar um momento crucial no tempo, originalmente queria dizer a ponta de uma flecha. Do ponto de vista da crítica literária isto quer dizer que, se as concepções de Homero não eram metafóricas para ele (quando ele emprega uma figura de linguagem em geral é um símile), elas devem

sê-lo para nós. Do modo como pensamos nas palavras, apenas metáforas podem expressar, na linguagem, o sentido de uma energia comum a sujeito e objeto. A expressão central da metáfora é o “deus”, o ser que, como deus-sol, deus-da-guerra, deus-do-mar, ou deus-seja-o-que-for, faz identificar uma forma de personalidade com um aspecto da natureza.

As operações da mente humana também são controladas por palavras de poder, fórmulas que se transformam em focos da atividade mental. Nesta fase a prosa é descontínua, uma série engrolada de afirmações epigramáticas ou oraculares que não estão ali para serem discutidas, mas aceitas e ponderadas, e seu poder absorvido por um discípulo ou leitor. Parece que os filósofos pré-socráticos, como Heráclito ou Pitágoras, eram essencialmente professores de viva voz, ou gurus.

O que deles sobreviveu consiste sobretudo em aforismas descontínuos que têm uma referência cosmológica, como o “tudo flui” de Heráclito. Voltaremos a este perfil descontínuo ao final deste livro.

Com Platão entramos numa outra fase da linguagem, a “hierática”, em parte no sentido de ser produzida por uma elite intelectual. Não falo aqui da linguagem ordinária, mas da linguagem culturalmente ascendente, uma linguagem que neste momento ou mais tarde recebe a marca de uma autoridade concedida por sua sociedade. Nesta segunda fase a linguagem é mais individualizada e as palavras tornam-se sobretudo a expressão exterior de pensamentos ou idéias interiores. Sujeito e objeto tornam-se mais consistentemen-te separados e a “reflexão”, junto com sua ressonância de se olhar um espelho, vem ao proscênio verbal. As operações intelectuais da mente passam a distinguir-se das emotivas; assim torna-se possível a abstração, e o senso de que há maneiras válidas e não válidas de se pensar termina por desenvolver a concepção da lógica. Nas entranhas dos heróis homéricos revolve-se uma inextrincável mistura de pensamento e emoção; Sócrates demonstra, sobretudo em sua morte, a penetração superior do pensamento quando este se encontra no comando do sentimento.

A base da expressão aqui está se movendo do metafórico, com seu sentido de identidade entre homem e natureza em termos de vida, poder ou natureza (“isto é aquilo”), para uma relação muito mais metonímica (“isto está no lugar daquilo”). Especificamente, palavras “estão no lugar” de pensamentos, e são a expressão exterior de uma realidade interior. Mas esta realidade não está apenas “dentro”. Pensamentos indicam a existência de uma ordem transcendental que se situa

“acima”; apenas o pensamento pode se comunicar com essa ordem e apenas as palavras conseguem expressá-la. Assim, a linguagem metonímica é, ou tende a tornar-se, uma linguagem analógica, a imitação verbal de uma realidade que está além dela mesma, e que pode ser expressa mais diretamente através de palavras.

A base do uso da linguagem por Platão é o método de ensino socrático; e, ao contrário de seus antecessores na filosofia grega, Sócrates professava nada saber e, na verdade, estar à procura do saber. Sua festejada "ironia” era um passo solene na direção de se alterar o uso da linguagem: ela implicava a renúncia da possessão pessoal da sabedoria em troca da habilidade para observá-la. A sabedoria assim observada emerge de um diálogo ou discussão em grupo cuja forma típica é a do simpósio. Mas com Sócrates agindo como um guia, essa sabedoria parece tomar uma direção ou seguir um objetivo que \be são próprios; eventualmente ela penetra seu verdadeiro lar, um mundo de idéias, lá onde só pode segui-la a alma intelectual contida no corpo de quem a procura. Platão é um grande artista da palavra, mas essa grandeza tem muito a ver com o abandono de formas consagradas de expressão literária. A primeira fase da linguagem se alicerça sobre a metáfora; como diz Vico, ela é inerentemente "poética”. A segunda fase, que é a de Platão, recua do poético para o dialético, um mundo de pensamento separado do mundo físico da natureza, e em alguns aspectos superior a ele.

Ao contrário de Heráclito, Sócrates não profere aforismas descontínuos para serem ponderados e assimilados, embora ele cite aqui e ali algum oráculo. Ele ordena sua discussão numa linha de raciocínio dútil. O argumento dessa linha, assim como o argumento do poema épico, embora de modo diverso, também começa

pelo meio, e se move para diante e para trás: para trás, em busca das definições dos termos empregados; para diante, em busca das conseqüências e implicações de se adotarem tais definições. Em seu *Prefácio a Platão,* Eric Havelock[6] associa a revolução platônica na linguagem ao desenvolvimento da escrita. Até então ela ficara, como nas origens, quase confinada às transações comerciais, mas passava a se estender por áreas culturalmente dotadas de ascendência. Para meus fins, no entanto, é mais útil associar a revolução platônica ao desenvolvimento da prosa contínua. Esta em geral é vista como a linguagem da fala comum, como no caso do Monsieur Jourdain, de Molière. Mas é algo de fato muito distante de algum estilo "natural"; é um desenvolvimento estilístico tardio, e é muito menos direta ou primitiva do que o verso, que invariavelmente a precede na história literária. A linguagem aa fala comum, como já tentei demonstrar alhures, tem um ritmo associativo muito solto e muito diferente daquele da prosa real.

O interesse de Platão pela matemática é consistente com seu uso da linguagem, pois nela há aspectos obviamente metonímicos. Na geometria euclidiana, por exemplo, a linha traçada, que necessariamente tem algu-

ma largura, "está no lugar" da linha ideal ou conceituai, que é comprimento sem largura. O mesmo acontece com a concepção de número abstrato em relação a um número de certas coisas. Tem-se a impressão de que alguns dos filósofos atomicistas e pré-socráticos, como Anaxágoras e Demócrito, moviam-se mais diretamente do metafórico para algo que podemos conceber como ciência, dos deuses para as operações da natureza, enquanto Platão desvia-se deste caminho, rumando para um mundo transcendente ao invés de objetivo. O *Timeu*

parece estar preocupado em primeiro lugar com o grau de conformação da natureza a modelos conceituais, e no *Fédon* este senso estético de conformidade parece estar ligado a questões de fé. Mas o que em retrospectiva parece ser uma tendência retrógrada, pode não sê-lo na perspectiva a que procuramos chegar aqui. Ou pelo menos não sê-lo tanto.

No quadro "A Escola de Atenas", de Rafael, Platão aponta para o céu e Aristóteles para a terra, mas ao longo de sua influência histórica Aristóteles aponta para a frente. Ele completou o *organon* de uma lógica dedutiva baseada numa teoria da causalidade múltipla, e forneceu uma técnica de arranjo das palavras a fim de se empreender uma marcha conquistadora através da realidade. Nesta marcha os sujeitos perseguem os objetos através dos obstáculos dos predicados, do mesmo modo que as falanges de seu discípulo Alexandre marchavam através da Ásia. Mas passou-se muito tempo até que sua técnica pudesse de fato ser absorvida por outros pensadores. No período Clássico mais recente o sentido platônico de uma ordem superior de que apenas a linguagem, em suas formas matemática ou verbal, pode se aproximar, vem a se fundir com a noção comum de *logos.* Esta noção concebe uma unidade da consciência ou da razão, impulsionada pelo fato de que seqüências verbais adequadamente construídas parecem ter um poder de provocar o assentimento. No Estoicismo e de modo distinto no Cristianismo a concepção de *logos* adquire tanto uma dimensão religiosa quanto política: ela aparece como um meio possível de se unir a humanidade nos planos espiritual e temporal.

Na linguagem metafórica a concepção central que unifica o pensamento e a imaginação é a de uma

pluralidade de deuses, ou de encarnações da identidade entre personalidade e natureza. Na linguagem metonímica essa concepção unificadora torna-se um "Deus" monoteísta, uma realidade transcendente de um ser perfeito para o qual aponta toda a analogia verbal. Não é difícil absorver nesta idéia de Deus concepções tais como a Forma do Bem platônica ou a Origem do Movimento aristotélica; já o Zeus homérico será mais recal-citrante. Um monoteísmo em que um deus seja supremo em relação a outros deuses se dá num contexto lingüístico diverso daquele em que "outros deuses" não possam existir, pelo menos como seres completamente divinos. Entretanto em Homero há por vezes a sugestão de que Zeus não é meramente o

rei dos deuses, mas que ele contém todos os outros, como na passagem da *Ilíada* [VIU) em que ele diz às outras divindidades subordinadas em rixa que ele mantém o céu e a terra, e isso as inclui, numa gigantesca corrente que ele pode a qualquer momento puxar para dentro de si. Esta forma de metáfora, que une o grupo e o indivíduo, será de grande importância dentro do argumento que aqui se desenvolve, e a passagem é também um presságio da grande concepção metonímica de uma cadeia do ser ', a que também voltaremos mais tarde. De qualquer modo a palavra "Deus", conquanto grande seja o número de seus referentes, é praticamente um requisito do pensamento metonímico. Não há sentido em se erigirem artefatos de palavras se não houver algo a que se referir a analogia.

Conforme a teologia cristã ganhou ascendência cultural, o pensamento começou a tomar uma forma dedutiva em que tudo decorria da perfeição de Deus, devido à necessidade de premissas irrefutáveis. Nesse processo

era inevitável que ficasse tensa a relação com as elaborações mais metafóricas das idades anteriores, sempre que pensadores metonímicos precisassem tomá-las a sério. Essa relação tensa se expressa numa abordagem moralizante ou racionalizante dessas elaborações: se Deus diz ou faz A, então ele não pode dizer ou fazer B, se B for inconsistente com A. Algumas dessas tendências aparecem na própria Bíblia: compare-se, por exemplo, o Livro II dos Reis, ou de Samuel, 24:1, com o Livro I dos Paralipômenos, 21:1. O paganismo tinha dificuldades semelhantes, e o elemento metafórico nas estórias "indecentes" ou moralmente paradoxais a respeito dos deuses que se encontram em Homero e em outros autores teve de ser desconstruído e assimilado a outros procedimentos lingüísticos. Normalmente isto se fazia através de alegorias. A alegoria é uma forma especial de. analogia, uma técnica de pôr em paralelo a linguagem metafórica e a conceituai de tal modo que esta tenha a última palavra. A alegoria suaviza as discrepâncias de uma estrutura metafórica conformando-a a um padrão conceituai.

O que torna isso possível é o desenvolvimento da prosa contínua, o principal instrumento do pensar no período metonímico. Na prosa contínua, se A e B parecem inconsistentes um com o outro, sempre se pode inserir um número suficiente de fórmulas verbais intermediárias, ou mesmo rearranjá-los num comentário de modo a “reconciliá-los”. Se conseguirmos escrever esse número suficiente de sentenças intermediárias, qualquer afirmação poderá ser eventualmente reconciliada com qualquer outra afirmação. Deste modo o comentário passa a ser um dos principais gêneros metonímicos, e as imagens [7]

metafóricas tradicionais passam a ser usadas como ilustrações de um argumento conceituai.

Na teologia cristã o princípio da analogia pode ser invocado prontamente, sem se recorrer à alegoria. Na “Summa contra Gentiles” (1/96), lemos “Que Deus nada odeia”. No contexto metonímico da obra de São Tomás esta proposição é quase evidente por si mesma: nenhum ser perfeito poderia odiar algo ou alguém sem perder a perfeição. Colocado diante da lista de coisas que Deus explicitamente odeia no contexto bíblico, que é muito mais metafórico, São Tomás deve retroceder para o princípio geral da analogia. O interessante aqui é que, ao se instalar um conflito entre a tradição metafórica e a necessidade metonímica de modelos conceituais e morais, é aquela que deve ceder.

A Versão Autorizada representa Jesus em João 3:8 dizendo a Nicodemo: “O vento sopra para onde se inclina... assim é todo aquele que nasce do Espírito”. Esta é uma tradução metonímica: “Espírito” é uma concepção identificada com o Espírito Santo da doutrina cristã, e o “vento” é uma ilustração concreta desta concepção. Mas no texto grego a mesma palavra, “pneuma”, vale para espírito e para vento. Desta forma é possível se fazer uma tradução puramente metafórica: "O vento sopra para onde quer... assim parece todo aquele que nascer do vento”. Esta forma pode nos parecer um tanto quanto incerta, perturbadora, e provavelmente assim a viu Nicodemo, que só ouviu a palavra “pneuma”. Mas o exemplo mostra o quão profundamente a história da linguagem e a do pensamento sobre a linguagem estão envolvidas no ato de traduzir'.

Falamos de magia verbal na fase metafórica, de uma magia que surge da percepção de uma energia comum às palavras e às coisas, embora ela esteja encarnada nas palavras e por elas possa ser controlada. Na fase metonímica esta percepção é sublimada numa quase-magia inerente ao sentido de seqüência, ou de ordenação linear. Decorrem daí a fascinação medieva pelo silogismo e o grande sonho também medievo de se deduzir todo o conhecimento a partir das premissas da revelação. Mais tarde teremos o “Penso, logo existo” de Descartes, onde a palavra operativa é o "logo”, porque antes de se aceitar a proposição deve-se aceitar a força e a realidade dos *logos.* A fórmula cartesiana é quase um refrasear do velho argumento ontológico em favor da existência de Deus, que pode ser reduzido a “eu penso, logo Deus existe”. Crenças desse período que nos parecem perversas, como a da predestinação do direito divino dos reis, podiam suster-se teimosamente com base no sentimento de que, “se você aceita isso, então deve aceitar aquilo e etc.” Durante

os séculos cristãos o medo da “heresia”, ou do desvio das premissas cristãs baseado numa lógica, chegou a tornar-se talvez a mais mortífera psicose de toda a história.

Dessa forma passou-se a pensar a linguagem analógica como linguagem sacramental, uma resposta verbal à própria revelação divina, que também fora verbal. Era essencial que houvesse alguma forma de analogia; em caso contrário não haveria realidade para a linguagem humana “substituir”, e ninguém sustentaria que a linguagem humana fosse totalmente adequada para veicular tal realidade. Num outro extremo ficava a tradição que passa pelo Pseudo-Dionísio, por Erígena e por Eckhart, enfatizando a inadequação da analogia.

Para eles nenhuma palavra - como, por exemplo, “Ser” - é aplicável a Deus, porque palavras são finitas e Deus não o é: o verdadeiro Deus está “escondido”[5], além de todo o pensamento, e *a fortiori* além das palavras. Esta tendência do pensamento aponta para um misticismo não-verbal, como o de algumas religiões orientais, sobretudo Tao e Zen, e também era considerada perigosa.

O surgimento de uma nova cultura européia a partir das ruínas do poder romano, durante os primeiros tempos do cristianismo, viu também um *ricorso* [8]

à la Vico na literatura, sobretudo porque as novas línguas vernáculas, tra-\
zendo novas feições de rima, aliteração e um ritmo calcado na acentuação,

faziam sentir a sua presença. Mesmo onde o latim permanecia como a língua poética, ele se via forçado a caber dentro de padrões dominados pelas línguas vernáculas e que eram muito diversos dos dominantes no latim clássico. Entretanto, nas formas culturalmente ascendentes de escrita, sobretudo na filosofia e na teologia, não há nenhum *ricorso*; há, pelo contrário, uma continuidade da linguagem metonímica e dialética. A sua perspectiva transcendental permanecia sendo uma necessidade cultural e política para preservar a autoridade, mesmo depois da Renascença e da Reforma. Por isso a fase metonímica da linguagem manteve uma grande parte de sua ascendência até os tempos de Kant e Hegel, tendo, depois, se tornado cada vez mais especializada e acadêmica. Um de seus pontos culminantes é o universo metonímico de Kant, onde o mundo dos fenômenos “está no lugar” do mundo das coisas em si.

Já muito antes, no entanto, uma terceira fase da linguagem começara a se desenvolver, a partir da insatisfação com algumas (sobretudo duas) características da segunda fase. Pressentia-se que o raciocínio silogístico não levava a nada de genuinamente novo, porque as suas conclusões já estavam contidas nas suas premissas; em conseqüência, a sua marcha através da realidade parecia cada vez mais uma ilusão verbal. Do mesmo modo, uma abordagem analógica da linguagem parecia não introduzir critérios de distinção entre o existente e o não-existente. Gramática, lógica e sintaticamente não há nenhuma diferença entre um leão e um unicórnio; a questão da existência real não afeta a ordem das palavras enquanto tal. E, se não afeta, não pode haver uma diferença real entre raciocinar e racionalizar, uma vez que ambos os procedimentos ordenam as palavras do mesmo modo. A diferença pode se estabelecer apenas por critérios externos às palavras, e o primeiro deles deve ser o das “coisas”, ou seja, o dos objetos na natureza.

Pode-se situar o começo desta terceira fase da linguagem pelo século XVI, acompanhando algumas tendências da Renascença e da Reforma. Ela chega à ascendência cultural durante o século XVIII. Na literatura inglesa ela começa teoricamente com Francis Bacon e, de fato, com Locke. Aqui partimos de uma separação muito clara entre sujeito e objeto, onde o sujeito se expõe, através da experiência dos sentidos, ao impacto de um mundo objetivo. O mundo objetivo é a ordem da natureza; o pensamento ou a reflexão seguem as sugestões da experiência dos sentidos e as palavras são o servomecanismo da reflexão. Prossegue o uso da prosa contínua, mas todos os procedimentos dedutivos se vêem cada vez mais subordinados a um processo prévio indutivo e de coleta

de material - de fatos. O poeta setecentista Cowley, saudando

Bacon como o Moisés que arrancou o pensamento moderno do seu Egito supersticioso, diz:

From words, which are but pictures of the thought,

(Though we our thoughts from them perversely drew)

To things, the mind's right object, he it brought.[9]

Das palavras, retratos do nosso pensamento,

(Embora delas o tirássemos, perversamente)

As coisas, nosso real objeto, ele nos trouxe.

Dessa forma esta abordagem trata a linguagem como, em primeiro lugar, algo que descreve uma ordem natural objetiva. As palavras cabe atingir um ideal enquadrado num modelo de verdade graças a um processo de correspondência. Monta-se uma estrutura verbal ao lado do que ela descreve, e diz-se que ela é verdadeira se parece fornecer uma correspondência satisfatória com aquilo que descreve. O critério de verdade se relaciona com a fonte externa da descrição, ao invés de se relacionar com a consistência interna do argumento. A sua marca de autenticidade é uma espécie de símile: uma estrutura verbal verdadeira é aquela que é "como" o que descreve. Nesta fase retornamos a uma relação direta entre a ordem da natureza e a ordem das palavras, como na fase metafórica, mas com uma diferença nítida e consistente entre elas. Isso envolve uma reação contra a perspectiva transcendental da segunda fase, e formas extremas[10] do pensamento na terceira fase demonstram mesmo "a impossibilidade da

metafísica” ou declaram que qualquer questão religiosa não tem significado.

A fase descritiva da linguagem corresponde à que Vico chamou de “vulgar” ou demótica, o que significa que ela é semelhante ao que sempre foi acessível e extensamente usado em termos de linguagem, principalmente em termos da linguagem ordinária que nunca teve ascendência cultural. Um sumério ou egípcio de 3.000 a.C., quando pedisse pedras para uma construção, ou barganhasse com a parentela da mulher as finanças de seu casamento, ou cobrasse os impostos devidos por um sitiante, certamente usaria as mesmas categorias demóticas de verdadeiro e falso, razoável e fantasioso, que nós usaríamos hoje em dia. Para dar um exemplo dos mais óbvios, em Aristóteles a observação se entrelaça continuamente com a lógica dedutiva, e a complementa. O princípio central de Locke, de que nada existe no intelecto [9] [10]

sem passar previamente pelos sentidos, foi um axioma reconhecido séculos antes dele. Mas somente depois de mudanças sociais de grande porte pode a linguagem demótica tornar-se culturalmente dominante, e separar-se dos outros modos.

Uma dessas mudanças é o crescimento da ciência com base na observação indutiva. A ciência admite dois níveis de percepção sensorial: um nível circunstancial e acidental, que é em grande parte uma ilusão, e um nível ideal, que é a nossa verdadeira fonte de conhecimento. A noção de que a Terra é plana, fixa e repousa no centro do universo é uma ilusão do primeiro nível. Séculos antes de Colombo as pessoas cultas já sabiam que a Terra devia ser uma esfera, mas este fato não se tornou “demótico”, penetrando a consciência popular, até que

começassem as circunavegações, que trouxeram à baila uma forma mais abrangente de percepção sensorial. Os argumentos racionais que convenceram todos de que era a Terra que girava ao redor do Sol e não o contrário, surgiram muito antes dos astronautas e das astronaves. Entretanto esses argumentos continham o apelo explícito para uma possível percepção sensorial em plano ideal: se estivéssemos no lugar adequado, poderíamos ver uma Terra esférica girando ao redor de um sol. Essas duas perguntas - o que está de fato ali e o que estamos de fato vendo - tendem a se tornar uma mesma questão “fenomenológica”.

Na terceira fase da linguagem o problema da ilusão e da realidade torna-se central. Copérnico é um símbolo notável da nova compreensão de que expressões como “nascer” e “pôr-do-sol”, apesar de metaforicamente eficientes, tinham se tornado apenas metáforas, e que elas, enquanto expressões descritivas, descreviam coisas ilusórias. Darwin é outro símbolo notável, dessa vez da compreensão de que a criação divina, como era geralmcntc concebida, era uma ilusão projetada a partir das operações evolutivas no interior da natureza. Einstein, por sua vez, simboliza a compreensão de que a matéria, até o século XX tida como o grande bastião da objetividade do mundo, era uma ilusão projetada pela energia. Contudo, neste ponto o sentido de uma nítida separação entre sujeito e objeto, que fora até ali uma das marcas da atitude científica, começou a dar de si e a encontrar o seu limite. Não era mais possível separar o observador do observado; o observador tornou-se também um objeto observado.

Este pensamento sugere que talvez tenhamos completado um ciclo gigantesco da linguagem desde os tempos homéricos até hoje em dia. Lá a palavra evoca a

coisa, e hoje a coisa evoca a palavra, na medida em que parecemos estar diante de uma forma de energia comum a sujeito e objeto e que só se pode expressar através de alguma forma de metáfora. É verdade que muitos elementos metafóricos estão reaparecendo em nossa linguagem, mas devemos prestar

atenção, na verdade, ao aspecto positivo desse processo - o de que talvez estejamos inaugurando uma fase inteiramente nova em nosso entendimento da linguagem. Tanta ênfase em modelos lingüísticos e na própria linguagem, coisa característica do pensamento contemporâneo, reafirma aquela compreensão, e é muito interessante, independentemente do que se encarne nesta ênfase.

Foi Roman Jakobson[11] quem primeiro nos deu a distinção entre o metafórico e o metonímico, e peço desculpas por adicionar um ingrediente a mais ao que logo se tornou um cozido carregado nos temperos. Parece-me haver três acepções principais para o uso de "metonímico". Primeira, a de uma figura de linguagem onde uma imagem "é posta no lugar" de outra; isto, na verdade, é uma espécie de metáfora. Segunda, uma modalidade de escrita e pensamento analógicos onde a expressão verbal "é posta no lugar" de algo que por definição transcende a expressão verbal adequada: esta é, grosso modo, a acepção que emprego. Terceira, uma modalidade de discurso e pensamento onde a palavra "é posta no lugar" do objeto que descreve, o que corresponde mais ou menos à minha fase "descritiva". Nestes assuntos não há certos nem errados, mas me parece útil separar a linguagem da imanência, que se encontra na metáfora, e a linguagem da transcendência, que se encontra no metonímico segundo minha acepção, da linguagem descritiva.

Na primeira fase da linguagem, a metafórica, o elemento unificador da expressão verbal é o “deus”, um espírito-da-natureza personificado. Na segunda fase a concepção de um “Deus” transcendente desloca-se para a centro da ordem das palavras. Na terceira fase o critério da realidade é a fonte da experiência na ordem da natureza, no que tange ao sentido e aos sentidos; nesta ordem não se acha “Deus”, e não se acredita mais em “deuses”. Decorre daí que na terceira fase a palavra "Deus” perde a funcionalidade lingüística, exceto se confinada a áreas especiais fora desta jurisdição. O espaço mitológico separou-se do científico graças à nova astronomia do século XVII; o tempo mitológico separou-se do científico graças às novas geologia e biologia do século XIX. Tanto uma como a outra separação ajudaram a empurrar Deus para fora do tempo e do espaço, mesmo que só como uma hipótese. A acusação de “inventor de Deus” pode causar muito dano a um escritor da terceira fase, e a disciplina que se chamava teologia natural não causa mais nenhum impacto digno de nota, com a notável exceção do caso de Teilhard de Chardin'[2]. [11] [12]

Durante o século XIX muitos pensadores, sobretudo os da escola idealista, aderiram à tradição metonímica com o seu Deus. Mas alguns dão mesmo a impressão de terem dito de si para si: aqui está a palavra “Deus” e o que devo eu fazer com isso? O que fizeram foi muitas vezes engenhoso, mas confirmou também muitas vezes a idéia de que, assim como as metáforas bíblicas tornaram-se um estorvo herdado da tradição para a teologia metonímica, a concepção de Deus enveredava pelo mesmo caminho nestes novos tempos. Numa concepção de linguagem onde nada escapa ao escrutínio, nada pode deter aquele que quiser retornar à primeira marca e colocar a questão:

algum Deus existe? O mais significativo disto é que a resposta, a permanecer no quadro de referências da terceira fase da linguagem, só pode ser não. Qualquer questão que contenha o “existe” já é, por assim dizer, uma questão ímpia, e para todos os fins “um deus” é a mesma coisa que Deus nenhum. A fórmula de Nietzsche - "Deus está morto” -, apesar de toda a atenção que despertou, foi apenas um acessório dentro de seu objetivo maior de des-divinizar o meio ambiente natural, e em particular de arrancar da consciência comum a metáfora da "lei” para se falar das operações da natureza. Na natureza não há leis, diz Nietzsche[13], apenas necessidades; mas a metáfora da “lei da natureza” carrega consigo o sentido residual de uma personalidade que comanda e de outras (isto é, nós) que têm a opção de obedecer ou não; para Nietzsche esta metáfora carregada de resíduos é uma superstição no sentido absolutamente exato de uma sobrevivência inorgânica da tradição.

Os aspectos políticos e psicológicos da escrita da terceira fase levaram a posições semelhantes. Maquiavel, um dos primeiros escritores da terceira fase, tentou distinguir e isolar o uso tático da ilusão na arte de governar. Para Rousseau a civilização era em grande parte uma ilusão que continha em seu bojo uma sociedade da natureza e da razão; para Marx, todo o produto da segunda fase da linguagem tinha se transformado numa ideologia ou fachada para a autoridade de uma classe com ascendência sobre as outras; para Freud, a linguagem da consciência era em grande parte uma tela que cobria outros motivos do discurso. Para o pensamento conservador, inclusive o de Burke, a fachada de autoridade revelava a verdadeira estrutura da sociedade sobre a qual era exercida. Burke[14] sustentava que não havia um verdadeiro

contrato social a não ser aquele que uma sociedade mostra ter aceito por sua própria estrutura.

Um oponente radical de Burke, como Paine, preferiria pensar na fachada de autoridade como algo que esconde a verdadeira estrutura social, e veria a diferença entre a sua própria atitude e a de Burke como aquela entre uma atitude racional e racionalizante. Embora não haja aqui lugar para questões religiosas, é claro que a atitude racional veria “Deus” como um símbolo da autoridade tradicional, ou, no dizer de Blake, como o fantasma do clérigo e do soberano.

Não estou preocupado agora com a possibilidade de Deus estar morto, ou obsoleto, mas sim com a questão de quais recursos da linguagem assim podem estar. Em grande parte, as fases metafórica e metonímica da linguagem foram superadas devido às óbvias limitações que impunham à mente humana. Mas parece evidente que a fase descritiva também as tem, num mundo onde a sua distinção entre sujeito e objeto freqüentemente não funciona. Não se trata de desistir da linguagem descritiva, mas sim de relacioná-la com um espectro mais amplo da expressão verbal. A palavra “Deus” é um substantivo, e assim entra na categoria das coisas e dos objetos. Para a escrita metonímica isto não é um problema insuperável: aquilo que está além de todas as coisas e objetos ainda pode ser um substantivo, ou pelo menos ter um nome. A maioria dos escritores da segunda fase considera Deus como um ser imutável, de encontro ao fluxo dissolvente do mundo de mutações em que estamos; praticamente o único instrumento gramatical para dar a entender este sentido do imutável é o substantivo abstrato. Para a escrita da terceira fase, assente sobre o captar de uma distinção de sentido entre objetos que são e objetos que não são, “Deus” só

pode ir parar na classe das ilusões. Mas talvez este pensamento por substantivos seja, pelo menos neste caso, uma falácia do tipo que Whitehead denomina como falácia da concretude deslocada.

No Livro do Exodo, 3:14, embora Deus ali também se dê um nome, ele se define (de acordo com a Versão Autorizada) como “Eu sou aquele que sou Eu”; dizem os emditos que uma tradução mais precisa seria “Eu serei o que Eu serei”'.

Ou seja, neste caso estaríamos mais perto do que a palavra “Deus” significa na Bíblia, se a compreendermos como um verbo, não como um verbo de

A versão brasileira corrente registra "Eu sou aquele, que sou". O texto da Versão Autorizada, citado por Frye, é "I am that I am”, e a tradução dita mais precisa é “I will be what I will be”. Por sua vez a Bíblia Medieval portuguesa, uma das Bíblias ditas “romanceadas”, registrava de modo mais simples “eu sou o que sou”. Essas Bíblias romanceadas, populares da Idade Média, baseavam-se numa "Historia Scholastica”, de Petrus Manducator, ou Comestor, que foi Deão da Sé de Troves no século XII e Chanceler da Universidade de Paris a partir de 1164, uma miscelânea de textos bíblicos e outros antigos. Cito o fato apenas para dar uma idéia de como a questão da tradução bíblica pode ser complexa. (N.T.)

simples existência afirmativa, mas um verbo que implica um processo em auto-realização. Isto requer pensar retroativamente até chegarmos a uma concepção de linguagem onde as palavras eram palavras de poder,

veiculando antes o sentido de forças e energias do que analogias de corpos físicos. Até certo ponto isto seria um retorno à linguagem metafórica das comunidades primitivas, como sugerido por nossas referências anteriores a um ciclo da linguagem e à palavra *mana.* Mas também seria estranhamento contemporâneo da física pós-Einstein, onde não se pensam mais os átomos e elétrons como coisas mas como vestígios de um processo. Deus pode ter perdido sua função de sujeito ou objeto de um predicado, mas talvez não esteja propriamente morto e sim sepultado numa linguagem morta.

Os termos bíblicos usualmente traduzidos como “palavra”, inclusive o *logos* do Evangelho de João, estão solidamente enraizados na fase metafórica da linguagem, quando a palavra era um elemento do poder criativo. Segundo o Gênesis, 1:4, “Deus disse, Faça-se a luz; e a luz se fez”. Ou seja, a palavra foi o agente da criação que levou a coisa a ser. Usualmente se pensa esta enunciação como uma abordagem típica do hebraico, apesar de em Heráclito o termo *logos* ser também essencialmente metafórico e ainda assim expressar uma unidade da consciência humana e dos fenômenos físicos. Na fase metonímica *logos* passa a ter o significado de um uso analógico das palavras para veicular o sentido de uma ordem racional. E se pensa esta ordem como algo anterior tanto à consciência como à natureza. Philo[15] e o autor do Evangelho de João combinam as duas tradições, e a frase de João, “No começo era o *logos",* é um comentário do Novo Testamento sobre a abertura do Gênesis que identifica a palavra criativa original com o Cristo.

Erasmo[16], na tradução latina anexada à sua edição do Novo Testamento em grego, traduz "No começo era a

Palavra” por “In principio erat sermo”. Esta é uma tradução metonímica pura: Erasmo supõe que no princípio era a mente infinita, com seu encadear de pensamentos e idéias de onde emergiam

[13] Ver sobretudo a observação “O mundo discernido apenas pelo intelecto nada mais é do que a Palavra de Deus quando Ele já estava empenhado no ato da criação”. "Philo". Vali-me da tradução de F. H. Colson e G. H. Whitaker, Loeb Library, 1929, I, 21. [O Philo aqui referido por Frye é Philo de Alexandria, filosofo judeu contemporâneo da época de Cristo e Paulo, a quem se atribui a primeira tentativa sistemática de conciliar a fé revelada e o pensamento filosófico. E uma figura chave para se compreender a crise religiosa desse tempo. Admirador dos essênios, hoje considerados antecessores senão “pais culturais” dos cristãos, culto, conhecedor da cultura clássica, Philo tornou-se leitura dos cristãos emergentes, o que talvez explique a conservação de sua obra. (N.T.)]

[il]’ Ver Roland Bainton, *Erasmus of Christendom,* 1969, cap. 6.

as palavras criativas. A história grega mais tardia das palavras pesou mais claramente para Erasmo do que para Jerônimo. Seria uma paródia um tanto vulgar dizer que Erasmo de fato pensava em algo como “no começo era a prosa contínua’’; mas é verdade que há uma ligação, apesar de tudo, entre o seu *sermo* e o desenvolvimento da prosa contínua. No começo da terceira fase encontramos o *Fausto,* de Goethe[1]', que reivindica ter estudado teologia mas parece não tê-la entendido muito bem, à volta com a mesma frase. Ele rejeita *das Wort* e atravessa todo o ciclo da linguagem conforme aqui antes esboçado, passando pelo *der Sinn*

da segunda fase e emergindo afinal com *die That', o* evento ou realidade existencial que as palavras descrevem em segunda mão. Neste ponto Fausto começa a cair sob o poder de Mefistófeles, o espírito da negação. Não sei muito bem o que isso significa, a não ser que, se de um lado é muito difícil traduzir "No começo era a Palavra", por outro não há muito futuro em distorcê-lo na tradução. Mais ainda: Fausto nos mostra o quão completamente perdemos a chave metafórica do que João quer dizer por *logos.* Pois João continua: "E o *logos* se fez carne". E evidente que ele pensava nisto como uma afirmação inteligível mais ou menos do tipo "E o rapaz se fez homem", ou "E o gelo se fez água". Mas num quadro de referências descritivo da linguagem essa frase só pode ser algo ininteligível do tipo "E uma maçã se fez uma laranja". Para a linguagem descritiva a palavra não tem nenhum outro poder além do de ser palavra.

Cada uma das três fases tem uma palavra característica para designar a entidade humana que usa a linguagem. Na fase metafórica, onde o mundo se mantém unido graças a uma pluralidade de deuses, supõe-se freqüentemente que haja uma pluralidade correspondente de forças psíquicas que se desintegram ou se separam depois da morte. O Antigo Egito tinha um "ba" e um "ka" e várias outras entidades, além do próprio corpo mumificado; Homero (ou algum editor de texto mais recente) fala de Hércules[15] [16] como se depois de morto este existisse simultaneamente como um deus no Olimpo e como uma sombra no Hades. Até mesmo o *De anima,* de Aristóteles, descreve a alma como algo complexo. Mas o que chega mais perto de uma pura concepção metafórica é a palavra "espírito", que, com suas ressonâncias de "sopro", expressa o princípio

unificador da vida que dá ao homem uma energia em comum com a natureza.

À medida que se desenvolviam o pensamento metonímico e o seu Deus monoteísta, passou-se a pensar o homem como uma única “alma” e um corpo, relacionados pela metáfora “em”. A consciência humana sente estar num corpo amplamente desconhecido dela própria; fatos elementares como a circulação sangüínea eram ainda uma descoberta recente. Decorre daí ela não poder pensar que consciência e corpo sejam idênticos: o corpo nasce da natureza e a ela retornará, mas a alma pertence ao mundo transcendente e é para lá que deve retornar. As figuras usadas para descrever a relação entre ambos incluem um corpo num sepulcro, um prisioneiro numa cela, um camponês numa cabana em ruína, um pássaro numa gaiola e outras parecidas. A separação do corpo e da alma por ocasião da morte é pensada em termos verticais; esta vai “para cima” e aquele “para baixo”.

Na terceira fase a concepção associada à consciência desliza de “alma” para “mente”, e a relação com o mundo corpóreo da natureza torna-se mais horizontal, incluindo-se aí o próprio corpo humano. Nesta altura a “mente” localizou-se com firmeza na cabeça, e a consciência é pensada em verdade como uma função do cérebro. Os filósofos idealistas do século passado que mencionei acima às vezes transferiam argumentos mais antigos em favor da imortalidade da alma para a mente. No entanto a imortalidade da mente não nos parece tão óbvia quanto a da alma, principalmente porque as associações de verticalidade e transcendência desta não são parte integrante daquela. A partir do tempo em que Freud viveu tendemos a uma reversão de caminho, para uma visão mais pluralista da consciência,

e pensamos na *psyche* como um feixe de forças distintas umas das outras e muitas vezes conflitantes entre si.

Todas as línguas relevantes para a Bíblia distinguem a alma e o espírito um do outro: o hebraico tem *nephesh* e *ruach,* o grego *psyche* e *pneuma,* o latim *anima* e *spiritus;* há distinções semelhantes nas línguas modernas. Ninguém pretenderá haver um uso consistente de qualquer das duas palavras na Bíblia, mas ninguém dirá da terceira pessoa da Trindade que é a "Alma Santa". A oração de Paulo "pelo espírito, pela alma e pelo corpo" (Epístola aos Tessalonicenses, 5:23) do seu correspondente sugere que a distinção entre alma e espírito de fato tenha algum significado. A ressurreição de Jesus foi corporal, e Paulo explica (Primeira Epístola aos Coríntios, 15:44) que o que perfaz a ressurreição não é a alma nem uma essência abstrata do corpo, mas um "corpo espiritual". Este contrasta com o natural, de "carne e sangue", mas ainda assim a frase sugere que a imortalidade deve incluir o corpo, mesmo que transfigurado, como aconteceu na ressurreição de Jesus. Aqui mais uma vez o Novo Testamento adere a antigas modalidades metafóricas de pensamento ao invés das modalidades já mais atualizadas e racionais que eram então correntes no grego.

O cristianismo colocou a doutrina da ressurreição dos corpos no seu credo, embora historicamente esta adição tenha tido pouco efeito sobre a dicotomia alma-corpo. Nas suas visões do inferno, purgatório e céu, Dante[19] encontra as almas dos mortos; no Juízo Final, assim nos conta, elas devem voltar em busca de seus corpos. Que mudança isso trará não merece muita ênfase, a não ser no sentido de que a dor no inferno será muito maior. O termo "espírito" parece

adequar-se perfeitamente apenas ao Espírito Santo e, num outro contexto, aos anjos; para o homem e para seres desencarnados como “espíritos” dos elementos, este termo parece mais um mero dublê de alma. Ainda assim, Paulo (Coríntios I, 2:14) contrasta o *pneumatikos* ou espiritual com o *psychikos,* alma-corpo. A Versão Autorizada traduz este último termo por homem “natural”: a dificuldade aqui reside no fato de que em inglês não há um adjetivo corresponde a “alma” como há “espiritual” correspondente a “espírito”. Mas Paulo parece traçar a linha divisória essencial entre espírito e alma, não entre alma e corpo.

Cada fase da linguagem tem suas virtudes características bem como as limitações que lhe são próprias. Na primeira fase a linguagem pode ser usada com uma imediatez e vivacidade que nenhuma fase posterior recuperou de modo consistente. Mas este uso da linguagem se vê restrita a uma identidade com a natureza de que a dialética metonímica se libertou. A travessia de “deuses” para “Deus”, que já se deu na Bíblia, é percebida como um livrar-se da tirania da natureza. Já se mencionaram aqui as limitações da linguagem metonímica. A linguagem descritiva e o desenvolvimento da ciência que a acompanhou ajudaram a nos revelar uma riqueza e uma variedade no mundo objetivo muito além do que quer que se tenha imaginado em épocas anteriores. Entretanto há algo de incômodo neste tipo de revelação, um sentimento daquilo que Blake[20] chama de “o mesmo tedioso giro, embora de um universo”. Não que o universo seja tedioso; tediosas são as operações mentais prescritas para observá-lo. E freqüente nas livrarias nos descobrirmos revirando as estantes de reencarnação, telepatia, astrologia, viagens para além do corpo, discos voadores, clarividência dos sonhos, entre outras coisas;

as orelhas desses livros falam deles como se reduzissem a pedaços qualquer noção ortodoxa de ciência. Seja qual for a validade de tais interesses quando considerados em si mesmos, parece que a atração que exercem sobre o público começa pela

[1!l] *Inferno,* canto X, linha 10 e ss. [Na versão brasileira corrente a tradução do termo é “homem animal”. A dificuldade que Frye assinala no inglês também ocorre em português: não há adjetivo para "alma”. (N.T.)j

[20] “Não há Religião Natural’’ (b). “Poetry and Prose”, 2.

idéia de um feriado imaginativo, uma saída para outras modalidades possíveis da experiência que de ordinário nos são vedadas nos bancos escolares do linguajar comum.

Esta sensação de confinamento numa ordem objetiva, mais a da restrição de assim se estar em que pese a variedade infinita contida nessa ordem, foi engastada na linguagem por muito tempo. Quanto maior o mundo objetivo, menor parece se tornar o mundo subjetivo em alcance e significado. Na escrita da terceira fase os escritores procuram a base de sua autoridade no consenso social que chamam à cena. Daí decorre que o uso moderno da linguagem encaminhou-se cada vez mais para definir a realidade objetiva do mundo, supondo-se que “objetivo” queira dizer real, porque deriva de tal consenso, enquanto “subjetivo” significa “irreal”, porque de lá não deriva. Em inglês a palavra *subject* [sujeito] designa o observador do objetivo e também tem o sentido político de designar o indivíduo que “está sujeito” à autoridade, seja a do

corpo social de que faz parte ou a do governante, como na expressão *British subject,* súdito britânico. Mas em verdade não há como separar os dois significados’. O "sujeito” está sujeito ao mundo objetivo; não apenas sujeito por ele, mas quase esmagado, como o titã Atlante. Algo semelhante nos espreita na palavra *understanding* [entendimento], que ressoa *stands under* [permanecer sob] algo, onde esse algo é tradicionalmente uma *substance* [substância] que soa como uma outra versão da mesma palavra'*.

A linguagem demótica e também até certo ponto sua predecessora parecem nos confinar a um nível da realidade que Paulo (Primeira Epístola aos Coríntios, 13:12) compara muito adequadamente a um enigma num espelho.

Mas em tudo isso o que não é “objetivo”? Tão logo compreendamos que a observação depende essencialmente do observador, temos de incorporá-lo aos fenômenos que devem ser observados, fazendo dele também um objeto. Este fato alterou as ciências físicas, e é claro que as ciências sociais se baseiam de todo na idéia de que é necessário observar a comunidade de observadores. Com isso, nada nos resta de "subjetivo”, exceto a estrutura da linguagem, inclusive a matemática. Essa estrutura é tudo o que resta de distinto em relação ao mundo objetivo. Mesmo essa estrutura é objetiva em relação a

Em português, pode-se dizer que “sujeito”, enquanto palavra, pode valer tanto para "ser sujeito” como para “estar sujeito”. (N.T.)

Em português, pode-se ter uma idéia do jogo de palavras aqui explorado retendo-se que "entender” derivou do

latim *intendere,* que quer dizer “estender-se para”, e que o entendimento então busca “estender-se para” algo, sendo que a apreensão deste algo dimensiona o alcance do entendimento; o “algo” passa a ser a “substância” do entendimento e este, portanto, também se subordina ao que entende. (N.T.)

cada um de seus estudiosos. As pessoas são “sujeitos”, então, não enquanto pessoas, mas apenas na medida em que formam uma comunidade dentro de uma estrutura lingüística que registra algum tipo de observação do objetivo. Neste contexto a palavra “sujeito” incorpora o sentido do que está “sujeito” a ser tratado pela linguagem, em sentido semelhante ao que diz ser “o assunto” de um livro'.

São trocadilhos, mas trocadilhos dão excelentes pistas para percebermos como relacionamos as palavras à experiência. Não é difícil daqui dar o passo de passar-se a ver, como já se tornou freqüente na crítica e na filosofia contemporâneas, que na verdade é a linguagem que usa o homem e não o contrário. Isto não significa que uma das invenções humanas tomou o lugar do próprio homem, como naquelas estórias de ficção científica com computadores malignos e robôs que se auto-reproduzem. Ao invés, isso significa que o homem é uma criança da palavra tanto quanto é uma criança da natureza. Do mesmo modo que a natureza o condiciona, e ele nela acha sua concepção de necessidade, a primeira coisa que ele encontra na comunidade da palavra é a sua carta de alforria.

Até aqui não falamos de literatura. A primeira fase da linguagem, como mostra Vico, é inerentemente poética. É contemporânea de um estágio de sociedade em que a principal fonte do conhecimento culturalmente

herdado é o poeta, como Homero o era para a cultura grega. Desde os primórdios se reconheceu que a função primária do poeta está ligada a algo muito antigo e primitivo na sociedade e no uso das palavras pela sociedade. Os críticos elizabetanos[21], por exemplo, nos contam que nos tempos pré-homéricos, tempos do legendário Orfeu, do não menos legendário Hermes Trimegisto, o poeta era o depositário de toda a sabedoria e de todo o conhecimento. Ele era o professor, ou, seguindo-se a frase de Shelley sobre um outro período da história, o “legislador não reconhecido” de sua sociedade. Havia razões técnicas para tanto: com seus esquemas sonoros como formulários, o verso era o mais fácil veículo para uma cultura oral em que a memória, ou o manter-se

Lembremos neste ponto que “sujeito” em português e *subject* em inglês vieram do latim *subjectu,* que quer dizer “o que está debaixo”, "inferior”. Apesar de rara, a acepção de assunto é reconhecida como pertinente para a palavra "sujeito” em português, enquanto esta acepção é corrente no inglês. Nos tempos da escravidão era comum no sertão designar-se o escravo como "sujeito”, e até hoje essa palavra, em português, pode ser usada com sentido pejorativo de rebaixamento: "quem é esse sujeito, esse sujeitinho?” (N.T)

-[1] Ver sobretudo o fragmento de Harington e Chapman em *Elizabethan Critical Essay,* editado por Gregory Smith, vol. II, 1904. Ver também Millar MacLure, *George Chapmarrr* 1966, cap. 2. - <

viva a tradição, é de vital importância. Como observam os críticos do Deus Thoth[17], o inventor da escrita, no

Fedro de Platão, a habilidade de registrar tem muito mais a ver com o esquecimento do que com a lembrança, com manter o passado no passado, ao invés de recriá-lo continuamente no presente.

Poetas e críticos da literatura inglesa começaram a reviver o sentido de afinidade entre o poético e o primitivo na segunda metade do século XVIII. Durante o período romântico, Peacock, num ensaio paradoxal chamado *Four Ages of Poetry* (As quatro idades da poesia), observou que a poesia nascera do elogio a conquistadores bárbaros. Sugere depois que, à medida que a civilização se desenvolvera, a poesia ficara para trás, um caso de sobrevivência cada vez mais atávica. Shelley escreveu uma resposta a Peacock - *A Defence of Poetry* (Uma defesa da poesia) -, que não chegava a refutá-lo, mas tentava expressar o lado positivo daquela tese. Shelley virava do avesso a falácia que Peacock acabava levando a sério, a da crença ingênua no progresso que identifica o primitivo com o obsoleto. Dois motivos me levam a trazer à baila essa discussão que, de resto, é familiar aos estudantes de literatura. O primeiro é o de que a mesma questão vai retornar no próximo capítulo, a respeito do mito. O segundo é o de que a primeira função da literatura, em particular da poesia, é a de ficar re-criando a primeira fase da linguagem, a metafórica, durante o reinado das outras, reapresentando-a como uma modalidade de linguagem que nunca devemos nos permitir subestimar, e muito menos perder de vista.

Observamos que a linguagem de Homero é metafórica para nós, se não o for necessariamente para ele próprio. Em sua poesia praticamente não há distinção entre linguagem figurada e literal, além do caso especial do símile, verdadeira caixa de surpresas na retórica do

épico, já mencionado. Com o advento da segunda fase, a metáfora se torna uma das figuras de linguagem reconhecidas como tal. Mas é somente após o surgimento de uma concepção inteiramente diferente de linguagem que começará a crescer uma tensão entre o signficado figurado e o que se chama de significado “literal”; é aí que a poesia se transforma no uso deliberado e consciente de figuras de linguagem. Na terceira fase esta tensão chega a ser muito aguda. Um escritor descritivo e demótico tentará evitar quando puder as figuras de linguagem, alegando que elas são “meramente verbais” e turvam a transparência da descrição. Da mesma forma dizemos das metáforas que são “apenas" ou “só” metáforas tão logo ficamos conscientes de que existem outras formulações verbais para exprimir o que exprimem, como no caso dos já menciona-

1 *u* *)J* *u* J 1 *n*

dos nascer e por-do-soi .

Vale a pena nos determos um pouco mais neste último ponto. Já sugerimos que os hábitos demóticos da linguagem sempre coabitaram conosco e seria fácil supor que a poesia, tão antiga quanto seja, se desenvolveu a partir de uma fala demótica anterior. É muito difícil para muitas de nossas mentes do século XX acreditar que a poesia é algo genuinamente primitivo e não uma maneira artificial de decorar e distorcer a “prosa” ordinária. Tomemos a abertura do extraordinário Salmo 18, onde se lê: “O dia ao dia proferiu a fala, e a noite à noite o saber mostrou”. Logo adiante diz o verso: “Nem fala, nem linguagem, nem voz se ouve”'.

Já se sugeriu alhures (eu não sou especialista nestas matérias) que tudo isso é na verdade uma choradeira aí enfiada como glosa por alguém temeroso de que alguns leitores se deixassem seduzir à idolatria ao depararem com uma grandiosa poesia onde o sol nasce como um noivo. Se tal é o caso, a Versão Autorizada, traduzindo o verso como “Não há fala nem linguagem ‘lá onde’ não se ouve sua voz”, burlou a tola intenção do temeroso, revertendo o significado e dando ao verso seu correto sentido. Mas a questão vai além, e mais fundo. Não se trata apenas de que o significado verdadeiro seja metafórico e que qualquer supersticiosa visão “literal” pareceria tão absurda ao escritor original quanto parece para nós. Temos de erradicar de nossas mentes essa noção de visões ancestrais confusas e antropomórficas de onde tais metáforas teriam “se desenvolvido”. As imagens são *radicalmente* metafóricas; esta é a única maneira de a linguagem exprimir o impacto de uma presença numinosa no mundo, e aí devemos parar.

Notamos que neste Salmo 18 o Deus bíblico é de certo modo representado por “um” deus, um deus-céu ou um deus-sol. Era isto que preocupava nosso comentarista-editor, se é que ele existiu. Conquanto sejam expressivas as conquistas dos poetas cristãos, os poetas, no seu conjunto, acham mais fácil lidar com os deuses “pagãos”; como já foi dito, deuses são metáforas pré-elaboradas, e adentram a poesia com um mínimo de ajuste. Na pintura do século XVI ou na ópera do século XVII a preocupação com os deuses clássicos era uma espécie de passatempo lúdico e imaginativo. Já para poetas do

Na versão brasileira corrente este Salmo é assim traduzido: “Cantam os céus a glória de Deus/ E

proclama o firmamento a obra de suas mãos/O dia ao dia repete a mensagem/E a noite a transmite à noite/Não é uma linguagem, nem são palavras/Cujo som não se percebe/Por toda a terra ressoam os seus ecos/E até os confins do mundo, os seus acentos". Na notação da VA, citada por Frye, este Salmo é o de número 19. A diferença se deve ao fato de que a versão em hebraico, que os tradutores da VA usaram para revisar o texto inglês então corrente, tem uma numeração diversa daquela da Septuaginta e da Vulgata. Esta última é a adotada pela versão brasileira. Sempre que couber, indicaremos a diferença de notação, esperando com isso não cansar demais o leitor. (N.T.)

século XIX, sobretudo Holderlin, essa questão se apresenta como um desafio à Cristandade. Dá para expressar essa questão dizendo que, à medida que o Deus cristão começou a ter um ar metafórico, os deuses metafóricos começaram a recuperar o seu ar de objetos de culto. Em Blake os deuses clássicos e outros aparecem como projeções de aspectos da imaginação humana; e são tais aspectos que ele quer retratar, em suas formas imprevistas, como Orc, Urizen e os demais. De qualquer modo o Jeová do Antigo Testamento tem elos figurativos com o céu e o trovão, assim como Zeus. Também tem determinadas funções sociais, como a de proteção dos estrangeiros. No salmo anterior consta que ele usava um "querubim" como se fosse uma espécie de aeroplano privado. Tal deus figurativo ao mesmo tempo é e não é Deus; é uma ilustração metafórica utilizada como analogia.

Se a primeira fase da *langage* é predominantemente poética, as duas seguintes não o são; naturalmente os poetas procuram se adaptar às novas condições lingüísticas. Na segunda fase a poesia se adapta

normalmente através da alegoria, como no caso de Dante, onde uma narrativa metafórica corre em paralelo com uma conceituai, mas aquela sempre manifesta deferência por esta. Ou seja, no período metonímico, Dante, como um mero poeta, embora um dos grandes, jamais seria reconhecido como uma autoridade em assuntos religiosos, como o eram os teólogos e outras fontes do lado conceituai de sua alegoria. Na terceira fase a literatura se adapta sobretudo através do que se chama usualmente de realismo, adotando categorias como probabilidade e plausibilidade como instrumentos retóricos. Num caso já razoavelmente extremo, Zola escreveu romances que têm uma óbvia relação com a sociologia. Nestes romances, de novo, o aspecto sociológico tem a ver, por definição, com uma questão de exprimir “a verdade” de modo mais direto do que o faz a ficção. O modo ficcional comparece porque desenha um sentido de unidade diante da imaginação de maneira muito mais intensa do que' a fariam os elementos documentais: uma questão elementar que devemos ter em mente também quando pensarmos na Bíblia.

A poesia então mantém vivo o uso metafórico da linguagem e seus hábitos de pensar nas relações de identidade sugeridas pela estrutura de “isto é aquilo” característica da metáfora. Neste processo desaparece o sentido de magia, das forças desencadeadas por palavras de poder. A abordagem das palavras que o poeta empreende é em si mesma hipotética: em sociedades livres permite-se que ele assuma o que quiser, mas o que ele diz permanece à parte de coisas como fé, poder, ou verdade como as entendemos comumente, mesmo que ele delas fale. Todavia essa passagem da magia para a poesia significa uma extraordinária emancipação para a linguagem

metafórica. A magia exige fórmulas prescritas que não podem mudar em uma única sílaba, enquanto o

senso do novo e da originalidade são essenciais para a poesia. Não é que a poesia perca de verdade os seus poderes mágicos daí por diante; ela os transfere de uma ação sobre a natureza para uma ação sobre o leitor ou o ouvinte.

Se quisermos saber que forma de escrita re-cria a segunda fase da *langage* em períodos posteriores, vamos talvez deparar com aquele tipo que muitas vezes chamamos de “existencial”. Não estou contente com essa palavra, mas não conheço outra que exprima o sentido de se ancorar um interesse pelo transcendente no leito oceânico da inquietação humana. Os grandes pensadores de sistemas são conscientes da natureza analógica da sua linguagem, mas põem a ênfase na unificação de seu pensamento. A unidade, ou melhor, a unificação da linguagem é para eles o caminho apropriado para se dar resposta a alguma forma transcendental de ser. Lutero, Pascal e Kierkegaard diferem de São Tomás, Leibniz ou Hegel por insistirem no aspecto negativo da analogia, por mostrarem como a experiência, diante do tempo, elude uma unificação final ou definitiva do pensamento. “O empilhar-se dos fatos supera o escamar-se da mente”, como diz Wallace Stevens[18]", embora aqui “fatos" sejam mais propriamente os elementos da experiência.

Vemos este elo, por exemplo, em Platão. No *Fédon* ele põe Sócrates na situação-limite do martírio, que de fato se efetiva no fim do diálogo. A tranqüila progressão da dialética de Sócrates permanece dentro de um contexto metonímico, ou seja, do sentido de que o argumento “está posto” no lugar de uma realidade

acessível à experiência ao invés de estar posto para discussão. O que digo, diz Sócrates, pode não ser exatamente verdade, mas algo parecido com isto deve ser. Eis aí a escrita e o pensamento metonímicos em seu mais alto nível: ambos os lados da analogia recebem o mesmo peso. Agostinho às vezes chega a tal nível, cujas apresentações da doutrina como sistema são equilibradas, nas *Confissões,* pela ênfase na experiência. Em Kant também os dois aspectos da metonímia se equilibram, embora por caminhos diferentes. A existência de Deus desaparece do contexto da "razão pura"; aqui são necessárias provas racionais. Mas sua existência reaparece no contexto da "razão prática", onde realidade na experiência é o elemento apropriado.

Alhures encontramos contrastes e tensões mais agudos ainda. Kierkegaard, embora muito hegeliano em seus hábitos mentais, vê o elemento de síntese no pensamento de Hegel como os muros de uma prisão ou fortaleza; e Karl Barth[18]'[1], um teólogo contemporâneo da terceira fase da linguagem, principia

sua exposição dogmática deitando abaixo a grande cumeeira do pensamento metonímico, a analogia do ser ("analogia entis"). A questão parece ser mais uma vez a de fazer aquilo que Kierkegaard chama de "liberdade ética" voltar-se para os valores contemplativos providenciados por uma síntese do pensamento. A maior parte da escrita "existencial", pelo menos nestes nossos dias, carrega a perspectiva transcendental da religião e da metafísica para dentro de uma fase da linguagem profundamente antipática a qualquer reino de um ser imutável. Muitos desses escritos não são religiosos, naturalmente, mas não se trata de que sejam explicitamente anti-religiosos, compreendendo a

importância de questões transcendentais mas renunciando a elas em favor de uma maior liberdade humana. Assim temos duas formas de escrita que descendem de períodos anteriores da história lingüística; são no presente formas submersas, por assim dizer, e portanto tornaram-se revolucionárias. Para ilustrar, eis um diagrama (a categoria adicional entrará logo na discussão}:

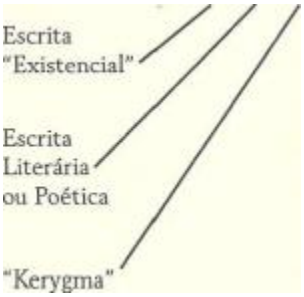
Escrita

Descritiva

(4ª Fase)

1ˢ Iˢ

? ? ?



("Revelação") Metáfora Metonímia

As origens da Bíblia estão na fase metafórica da linguagem, mas muito dela é contemporâneo da segunda fase, em que o dialético se separa do poético, como mostra especialmente o seu "Deus" metonímico. Seu uso poético da linguagem não a confina dentro da categoria do literário, mas ela nunca cai de todo nas convenções da segunda fase. Em verdade não há argumentos racionais na Bíblia, nem mesmo no Novo

Testamento, que, apesar de ser obra mais tardia, mantém-se muito próximo do Velho no que diz respeito a sua atitude perante a linguagem. O que parece ser uma argumen-

tação racional, como a que encontramos na Epístola aos Elebreus, termina por revelar-se como exortação, numa análise mais minuciosa. Tampouco prolifera algum uso funcional da abstração. O hebreu bíblico é uma língua quase obsessivamente concreta, e, se há um ou outro termo mais abstrato no Novo Testamento, como "natureza", eles mexem muito pouco com o que é basicamente uma estrutura metafórica. Ainda assim a Bíblia entra de modo um pouco desajeitado em nosso ciclo de três fases; precisamos de mais uma ou duas noções para dela darmos conta.

Um dos gêneros verbais proeminentes durante a vigência da segunda fase é a retórica no sentido de oratória. A retórica oratória é hierática no sentido de que tenta levar sua audiência a um grau mais intenso de unidade; mas é "hieroglífica" no sentido de que faz um uso extenso de figurações e de meios usualmente associados ao verso, como a antítese e a aliteração. A retórica oratória, portanto, como a conhecemos na história da literatura, é característica de um estágio de transição da linguagem, entre o metafórico da primeira fase e o argumento da segunda. Entre o tempo de Cícero e o Renascimento o orador fez-se o símbolo de um ideal cultivado de versatilidade e fluência; isto o tornou de certo modo o sucessor do poeta da fase anterior enquanto o mestre da sua sociedade, o depositário enciclopédico de sua tradição. Mas a predominância do ideal oratório também era útil aos poetas, porque o adestramento do orador incluía em grande parte a linguagem retórica e figurada de que eles mesmos

também se valiam. Assim, a oratória no que tem de melhor é uma combinação entre o idioma metafórico, ou poético, e o “existencial”: ela se vale de todas as figuras de linguagem, mas num contexto de inquietação e de apelo direto que a poesia não emprega.

Desde sempre os filósofos e outros estudiosos da linguagem, inclusive Platão e Aristóteles[23], chamaram a atenção para o imenso poder da retórica oratória, seja para o bem, seja para o mal, dependendo de quem a usa. No período metonímico supunha-se que a "boa” retórica era, como explica Aristóteles, a *antistrophos* (antístrofe) ou o coro de resposta na dialética, como no sermão que expunha a verdadeira doutrina ou a defesa do lado justo no tribunal. A *Apologia* de Sidney, assim como outras obras, usam o mesmo argumento para justificar a poesia: ela pode sustentar as verdades morais, graças à ressonância especial que lhe dá sua estrutura retórica. A poesia ajuda, portanto, as emoções seguirem aquelas verdades como se fossem um guia intelectual. Com base em afirmações desse tipo produziu-se [19]

muita confusão, com argumentos para se distinguir a “boa” da “má” retórica dentro da literatura, afirmando-se que alguns autores só retratam o mal enquanto outros se tornam agentes dele, devendo-se utilizar a censura contra estes. Por melhores que sejam as intenções, são argumentos desse tipo que evidenciam o lado pernicioso da retórica; ao invés das obras que lhes servem de pretexto.

A escrita característica da terceira fase cresceu com a marca da ideologia humanista, com seu culto da clareza chã e do uso da linguagem ordinária. Um assunto genuinamente especializado não pode evitar o uso de uma linguagem técnica. Mas também é verdade que a

clareza e a limpidez de estilo, características do autor que nada esconde do leitor, revelam a escrita da terceira fase mais bem inspirada pelo sentido de honestidade. Escrita séria que não busque aquelas qualidades em geral cai nas categorias do existencial ou do literário. Hoje em dia o surgimento de uma retórica oratória em sua forma genuína parece ficar restrito a circunstâncias muito específicas de crises sociais, como no Discurso de Gettysburg, de Lincoln, ou nos discursos de Churchill, em 1940. Na maior parte, as figuras de oratória que conhecemos se dão no terreno da propaganda política e da publicidade. Já dissemos que a escrita da terceira fase tem sua preocupação central em distinguir a realidade da ilusão; a publicidade e a propaganda buscam deliberadamente criar uma ilusão. Portanto elas constituem para nós uma espécie de antilinguagem, sobretudo nos discursos dos chamados líderes carismáticos que montam um tipo de hipnose em massa. Quando uma oratória dessas finge ou pensa ser racional, adota uma marcha forçada característica do desejo de se chegar a determinadas conclusões preexistentes, pouco importando as premissas de onde se parta. Muito dessa antilinguagem aparece também na escrita religiosa, na qual ela adquire o tom que Hegel[20] chama de edificante, ou seja, de ressonância emocional destituída de conteúdo. Também há marcas retóricas que expressam as prevenções ou o viés social do autor: podem ser muito penetrantes se esse viés for inconsciente.

O idioma essencial da Bíblia é claramente oratório, um fato que se deve reconhecer sobretudo numa época de desconfiança tão bem fundamentada em relação ao tipo errado de retórica. Freqüentemente a Bíblia também é considerada como do tipo errado; diz-se que uma dama

da França pré-revo-lucionária comentou: *Quel effroyable ton*[1]*.* (“Que tom horripilante!”) ao abri-

la pela primeira vez. Por outro lado, com freqüência se supõe que a Bíblia é a retórica de Deus acomodada à inteligência humana e veiculada por agentes humanos. No meu diagrama ela aparece como sendo cronologicamente anterior à linguagem metafórica; ela não o é, e é em parte por carência de ingenuidade em tais matérias que eu assim a represento. Mas tradicionalmente se acredita que ela venha de um tempo fora do tempo; desde esse ponto de vista o desenho não é demasiadamente enganador. Em seu mais alto nível, como oráculo, exortação, *kerygma,* ou seja qual for o melhor termo, deve-se ver a oratória em seus dois aspectos, de metáfora e de empenho. Na linguagem ordinária pensamos na existência de um sujeito real e de um objeto real, com uma interação mais tênue entre eles. Na linguagem figurativa é a realidade do sujeito e do objeto que fica tênue, e é a interação entre eles que vem ao primeiro plano, como a realidade que identifica os dois. Na linguagem ordinária as palavras são simplesmente entendidas; num discurso empenhado chama-se por uma resposta muito mais abrangente do conjunto da personalidade.

O idioma lingüístico da Bíblia não coincide de fato com nenhuma das nossas três fases da linguagem, apesar da importância que elas tiveram na história da influência bíblica. Esse idioma não é metafórico como a poesia, embora seja pleno de metáforas, e ele é tão poético quanto possa sem ser uma peça literária. Não usa a linguagem transcendental da abstração ou da analogia, e seu uso da linguagem descritiva é ocasional ao longo de todo o conjunto. Na verdade é um quarto tipo de expressão, para o qual eu adoto o agora bem fixado

termo de “kerygma”, ou seja, proclamação. No uso comum reserva-se esse termo quase só para os Evangelhos, mas a diferença que possa haver entre estes e o resto da Bíblia não justifica essa restrição.

Kerygma é uma modalidade de retórica, embora seja uma retórica de tipo especial. Como toda a retórica, é uma mistura do metafórico e do “existencial”, do empenhado. Mas, ao contrário de quase todas as outras formas de retórica, não é um argumento disfarçado pela figuração. E o veículo do que tradicionalmente se chama de revelação, uma palavra que emprego porque vem da tradição e porque não consigo pensar em outra melhor. Mas, se tomamos esta palavra como querendo dizer o que exprime uma informação proveniente de uma fonte divina objetiva para um receptor humano subjetivo, estaremos fazendo dela um tipo de escrita descritiva. Não se deve desconsiderar de todo essa idéia, mas a revelação não pode ser uma “simples” forma de escrita descritiva, como a concebe a visão populista (como podemos considerá-la) que fala da Bíblia como sendo literalmente verdadeira. A Bíblia está por demais enraizada em todos os recursos da linguagem para que lhe seja adequada qualquer abordagem simplista. Aqui mais uma vez a

palavra *kerygma* se associa sobretudo com a teologia de Bultmann[21]; na visão deste, *kerygma* se opõe a mito, que ele considera como um obstáculo no caminho daquele. No próximo capítulo explanarei as minhas razões para dizer que o mito é o veículo lingüístico do *kerygma* e que “desmitificar” qualquer parte da Bíblia seria o mesmo que obliterá-la.

1

Ver Apocrypha and Pseudeprigrapha of the Old Testament, editados por R. H. Charles, 1912, vol. II, pp. 94 e ss. Daqui em diante indicado como Charles, APOT.

[O grego *koine* era o grego falado e escrito a leste do Mediterrâneo nas eras helenística e romântica. A “Carta de Aristeu” é um dos textos pseudepigráficos, isto é, atribuídos pela tradição a um autor, e que dá notícia da tradução do Pentateuco para o grego. De acordo com a lenda transcrita na carta, esta tradução teria sido feita por 72 sábios (seis de cada tribo de Israel) em 72 dias (daí o nome de “Septuaginta”). Aristeu era funcionário do governo de Ptolomeu II, dito o Filadelfo, rei grego do Egito no século III a.C., e que teria ordenado a tradução. O texto da carta que chegou até nós está escrito cm grego alexandrino do século I a.C., dois séculos, portanto, depois de sua suposta autoria. O que hoje se conhece por

2

- Ver Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção.*

3

Ver, p. ex., *The New Science of Giambattista Vico,* tradução de T. G. Bergin e Max Frisch, 1968, p. 401. Substituí os termos de Vico, que são mais simples, para evitar confusões com outros contextos.

Mana, hoje dicionarizada mesmo em inglês, significa uma força sobrenatural concentrada em objetos ou pessoas e que pode ser adquirida, conferida ou herdada. (N.T.)

4

’ Ver a este respeito *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* de 1950, edição de James B. Pritchard, pp. 60 e ss. Daqui em diante referido como Pritchard, *ANET.* [Ao lado do *Gilgamesh,* o *Enuma elish* é dos épicos de maior importância nas tradições do Oriente Médio. Consta das tábuas assírio-babilônicas que datam de até 2500 a.C., e conta como o deus da Babilônia, Marduk, matou o monstro feminino Tiamat e de seu corpo criou o mundo atual. Seu nome, *Enuma elish,* vem das palavras iniciais "Quanto no alto...’’. (N.T.)]

5

Ver R. B. Onians, *The Origins of European Thought,* 1954. Sobre *kairos,* ver p. 343 e ss.

6

Preface to Plato, 1963, sobretudo o capítulo 7.

7

Ver Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being,* 1936.

Na versão brasileira corrente lemos: “o espírito assopra onde quer (...) assim é todo aquele que é nascido do espírito”. (N.T.)

8

Para o estudante de literatura inglesa o melhor trabalho nesta tradição é *Cloud of Unknowing,* do século XIY disponível numa edição de 1944, por Phyllis Hodgson, EETS n^2 218.

[Ao se referir ao Pseudo-Dionísio, Erígena e Eckhart, Frye traz à baila uma tradição neo-platônica de interpretação do cristianismo e da experiência mística, cujo começo remonta às tentativas de conciliar os antigos saberes com a “novidade” da religião então recém-chegada. O “Pseudo-Dionísio" também é dito o “Pseudo-Denis", e é conhecido como o “Aeropagita”, e provavelmente foi o pseudônimo de um monge da passagem entre os séculos VI e VII d.C. que, na Síria, escreveu, em grego, uma série de tratados e epístolas sobre a doutrina cristã, e que alcançou um amplo reconhecimento durante o período medieval. Deus é o incomunicável, acima de qualquer paradoxo ou contradição da existência; ainda assim, pode-se aplicar a ele nomes genéricos, como o “Bem”, a “Beleza”, o “Amor”, que são aproximações dessa natureza intraduzível em termos humanos. Seus trabalhos foram traduzidos por John Scotus Erígena, monge irlandês do século IX d.C., que, por sua vez, escreveu *De Divisione Naturae,* em que trata de uma classificação da natureza em quatro estágios, o que cria e não é criado (Deus como princípio), o que cria e é criado (os arquétipos eternos), o que não cria e é criado (o mundo sensível), e o que nem cria nem é criado (Deus como supremo fim e retorno de tudo). Este trabalho teve influência decisiva sobre todos os pensadores medievais. Nesta linhagem também se encontra o trabalho de Tomás de Aquino. Numa outra vertente, menos aceita pela hierarquia católica, estão os trabalhos de Meister Eckhart, ou Eckehart, também conhecido como Eckehart von Hochheim, teólogo dominicano do século XIII, que debateu longamente com os franciscanos sobre a união da alma com Deus, que ele descrevia como tendo quatro estágios: dissimilaridade, similaridade, identidade e passagem. Sua área de atuação foi a Boêmia, a Saxônia, até que as perseguições que sofreu o

levaram a Avignon, onde morreu. Suas doutrinas contemplativas foram condenadas pelo Papa João XXII em 1329, mas tiveram grande influência na Reforma Protestante. (N.T.)]

9

Poema de Abraham Cowley, “To the Royal Society”, em *Poems,* editados por A. R. Waller, 1905, pp. 449-50.

10

Ver, p. ex., A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic,* 1956, Segunda Parte.

11

" Ver Roman Jakobson e Morris Halle, *Fundamentals of Language,* 1956.

12

Ver sobretudo *O fenômeno humano,* traduzido para o inglês em 1959. Algumas das razões do porquê dessa exceção devem se esclarecer melhor na discussão sobre o modo de pensamento tipológico e o evolucionista, o que faremos no capítulo 4.

13

“Gaya Scienza”, par. 109.

14

Este pensamento está mais explícito *emAppealfrom the New to the Old Whigs:* "Seja qual for a natureza desse acordo, ela deriva da forma como aquela

sociedade particular se dispôs. Qualquer outra natureza não é a ‘sua’ aliança". (Edmund Burke, *Works,* Ed. Oxford’s World Classics, 1907, vol. V, p. 96.)

15

;; *Fausto,* Primeira Parte, linhas 1224 e ss.

' *Das Wort,* “a palavra”; *der Sinn, "o* sentido" e *die That,* “o ato”. (N.T.)

16

Odisséia, canto XI, 1. 601. .

17

Ver *Fedro,* 274 e ss.

18

23 Ver “Connoisseur of Chaos”, in *Collected Poems,* 1954, p. 215.

24 Ver “Church Dogmatics”, vol. I, em *The Doctrine of the Word of God,* tradução p/o inglês de 1975, parte I, xiii.

19

Ver *Retórica,* Livro I, 1354.

20

2(1 Do prefácio da *Fenotnenologia do Espírito.* Valho-me da tradução inglesa de 1977, por Miller e Findlay, 6. O termo empregado por Hegel, "erbaulich”, era, sem

dúvida, negativamente inspirado a partir dos *Discursos edificantes,* de Kierkegaard.

21

[2'] Ver sobretudo o simpósio *Kerygma and Myth,* editado por H. W. Bartsch, 1953. Penso que infelizmente o termo ‘desmitificação” ficou associado a Rudolf Bultmann, cuja concepção do Novo Testamento na verdade nada tem a ver com isso. Ver mais adiante o cap. 2.

Mito

A primeira coisa com que deparamos ao estudar as estruturas verbais é que elas se arranjam em seqüências, e deve-se lê-las ou escutá-las ao longo *do* tempo. Vou usar “ler” aqui como a maneira típica de se responder a uma seqüência de palavras. Nossa leitura da Bíblia não avança muito sem que reconheçamos estruturas verbais que nos lembram o que se chamam mitos; devemos então desde logo chegarmos a um acordo sobre o que quer dizer mito no correr deste meu livro. Como crítico literário quero fundear a palavra em seu contexto literário; para mim mito quer dizer então e antes de tudo *mythos,* enredo, narrativa, ou, de modo geral, a ordenação de palavras numa seqüência. Como todas as estruturas verbais têm algum tipo de seqüência, mesmo que não sejam lidas desta forma, como é o caso das listas telefônicas, segue-se que todas as estruturas verbais são míticas neste sentido primeiro; sentido que é, na verdade, uma tautologia.

Na fase metafórica da linguagem, quando ainda há pouca noção de uma inferência dedutiva ou abstração, a maioria das narrativas verbais tomam a forma de uma estória. Nesta, a força de propulsão é o elo entre personalidades e eventos. Este elo, em sua forma mais típica, é formado pela ação de deuses que, como já dissemos, nesta fase são as metáforas representativas. Na fase metonímica as estruturas verbais ainda contêm narrativas e ainda devem ser lidas em seqüência, virando-se uma série de páginas até o fim. Mas a forma típica desta fase é conceituai, ou o que é usualmente chamado de um argumento'.

’ Frye usa *argument* em seu sentido lato de raciocínio pelo qual se chega a uma conseqüência ou conclusão; pode ser uma exposição, tese, simpósio, diálogo ou até mesmo narrativa. (N.T.)

Na fase descritiva sugere-se a seqüência na narrativa assim dispondo-se as características fisionômicas do que estiver sendo descrito. Contudo, não há uma verdadeira seqüência fora daquela dada pelas palavras. Qualquer pessoa que diga “os fatos falam por si mesmos” está usando uma figura de linguagem, tecnicamente conhecida como prosopopéia.

Em nossa cultura algumas narrativas que lidam com personalidades correm paralelas a uma seqüência de eventos exterior a elas; outras se baseiam numa seqüência de eventos que parece construída como um fim em si mesma. Em inglês dá-se conta disso através da diferença entre *history* e *story'.*

A palavra “mito”, por razoes que exporemos mais tarde, associou-se apenas ao segundo termo e, portanto, a um significado de “não ser propriamente verdade”. Isto é uma vulgaridade por muitas razões, além de muitas vezes partir de um julgamento sobre factualidade feito meio às pressas. De qualquer modo, no sentido primeiro que demos à palavra mito, de palavras em seqüência, a estrutura mítica ou narrativa ali permanecerá caso haja nela alguma “verdade” ou não. Num relato histórico as palavras parecem estar seguindo um processo correspondente de eventos que as antecederam, e até certo ponto isto acontece; mas a seleção de dados e seu arranjo precede tudo, e a noção de que a forma da seqüência vem de fora das palavras é ilusória.

Portanto *Decline and Fall of the Roman Empire* (Declínio e queda do Império Romano), de Gibbon, foi planejado para ser um relato histórico, ou seja, um relato fiel das venturas e desventuras dos últimos momentos do Império Romano, com todas as virtudes eruditas da documentação e coisas semelhantes ali presentes. Gibbon era também essencialmente um escritor da terceira fase, ou descritivo, preocupado com a diferença entre a realidade do que estava acontecendo com Roma, conforme ele mesmo a via, e as ilusões pagãs ou cristãs com que os romanos visualizavam o seu lugar na história. Mas a frase “declínio e queda” do título indica o princípio narrativo com que Gibbon selecionou e dispôs sua matéria; este é o seu “mythos”, e sem ele o livro não teria forma. Definir o grau histórico da Bíblia, no mesmo sentido do livro de Gibbon, é uma questão muito mais complicada; mas muito poucos discordariam da afirmação de que ela conta uma estória; para mim as duas afirmações, “a Bíblia conta uma estória” e “a Bíblia é um mito”, são essencialmente a mesma afirmação.

A diferença exposta por Frye neste ponto não coincide de todo com a que hoje se empresta, em português, às palavras “história" e “estória”, neologismo já aceito entre nós. Isto se deve ao fato de que em “história" predomina com muita força o sentido de estudo sistemático do passado. Deve-se prestar atenção, no entanto, na diferença de Frye, à forma com que se expõe esse estudo. Ou seja, para pensar na diferença por ele proposta é adequado pensar numa diferença entre "relato”, onde predomina um esforço objetivo, e "estória”, onde predomina um esforço de invenção ficcional. (N.T.)

Contudo este sentido primeiro da palavra “mito”, de seqüência verbal, é amplo demais para ser útil, e em

geral associamos o termo a um contexto mais restrito. A cultura verbal de uma sociedade pré-discursiva consistirá em grande parte de estórias, mas entre elas se desenvolve uma especialização em matéria de funções sociais que termina por afetar mais algumas do que outras. Certas estórias parecem ter um significado peculiar: são as que contam nara uma sociedade o que é importante para esta saber, seja sobre seus deuses, sua história, leis, seja sobre sua estrutura de classe. Podem-se chamar estas estórias de mitos num sentido segundo, que as distingue daquelas do populário' - que são estórias contadas para diversão ou outra finalidade ainda menos central. Aquelas se tornam "sagradas" e distintas das "profanas", e fazem parte do que a tradição bíblica chama de revelação. Pode ser que esta distinção não exista em muitas sociedades "primitivas", mas mais cedo ou mais tarde ela se implanta, e uma vez implantada ela talvez dure séçqlQ§$_{v}$ bfô Europa Ocidental as estórias bíblicas tiveram esse significado mítico central pelo menos até o século XVIII. Neste *sentido* segundo, *portanto, mítico significa o* contrário de "não exatamente verdade": significa levar consigo uma seriedade e uma importância especiais. As estórias sagradas ilustram uma preocupação social específica; as estórias profanas têm uma relação muito mais distante com essa preocupação; até em alguns casos não tem nenhuma, pelo menos em sua origem.

Em seu sentido segundo, contudo, tanto os mitos como as estórias do populário são de qualquer modo estórias, ou narrativas verbais; não há, portanto, nenhuma diferença estrutural consistente entre eles e elas. Nem há uma diferença consistente do ponto de vista do conteúdo; estórias sobre deuses em que "se acredita" ou nas quais eles são objetos de culto tendem a ser mitos; mas nem todos os mitos são estórias sobre deuses. As

estórias sobre Sansão no Livro dos Juizes eram míticas para a Europa Ocidental porque pertenciam ao corpo central da sacrossanta legenda bíblica. Mas os análogos da saga de Sansão encontram-se nas estórias do populário, e Sansão não era um deus. O mesmo acontecia com a estória de Ulisses e Polifemo; ela era mítica para os gregos, no sentido segundo, porque estavam em Homero; mas seus análogos estavam no populário de então. Com o desenvolvimento da linguagem metonímica, as estórias passaram a ser usadas freqüentemente como ilustrações concretas de argumentos abstratos; em outras palavras, como alegorias. Isto é próximo do papel que os mitos têm em Platão. Podemos também ter mitos dentro de mitos, como as parábolas de Jesus ou a fábula

' Aqui Frye usa *folktale.* Prefiro “populário” aos anglicismos folclore ou folclórico, que adquiriram uma leve conotação de engraçado e de bizarro entre nós. (N.T.)

que Aquiles conta sobre as duas jarras de Zeus no final da *Ilíada,* que são ilustrativas mas num contexto que não é exatamente o de um argumento. Veja-se o diagrama aqui traçado.

Mitos como “Mythoi” ou Narrativas

	1 Mitos-estória 1	-1 Argumentos ,_1	
1	1	1	“1

Mitos em	Populário,	Argumentos	Narrativas
sentido	legendário	metonímicos	descritivas
segundo	etc.	1	

Parábolas, Alegorias, mitos

fábulas etc. platônicos etc.

Mitos que acedem ao segundo sentido têm duas qualidades que as estórias do populário não têm, lembrando-se que estas qualidades derivam de sua autoridade e função sociais, e não de sua estrutura. Primeiro, um certo sentido de *canon* relaciona-os uns aos outros; um mito se dá numa mitologia, um grupo de mitos interligados. As estórias do outro tipo permanecem nômades, viajando pelo mundo e trocando entre si os seus motivos. E por razões de ordem prática que falo de mitos formando uma mitologia, mas esta pode não ser a ordem certa: talvez uma mitologia preceda os mitos individuais, que articulam episódios dela. Em segundo lugar, mitos desenham o contorno de uma área específica da cultura humana e a demarcam em relação a outras. O largo empréstimo de temas míticos que, ao que parece, se passou no Oriente Médio, não afeta esse processo: sementes da mitologia suméria brotaram na cultura hitita, mas cresceram como partes integrais desta cultura. Uma mitologia enraizada numa sociedade específica transmite uma herança compartilhada de alusão e de experiência verbal ao longo do tempo; assim a mitologia ajuda a criar uma história cultural.

Como uma mitologia contém bastante da história legendária e tradicional, ela também ajuda a nutrir o crescimento daquilo que nós viríamos a chamar de história. Eis aí por que narrativas históricas são as primeiras formas de técnicas descritivas na escrita. Mas, como assinalamos no capítulo anterior, a literatura e em especial a poesia têm por função re-criar o uso metafórico da

linguagem. Decorre daí que a literatura seja a descendente direta da mitologia, se é que dela podemos falar como sendo uma descendente. No segundo sentido que atribuímos ao mito, há sociedades na América do Sul, estudadas por Lévi-Strauss, que possuem, para todos os efeitos práticos, o que se pode chamar de uma mitologia pré-literária, embora isto siga sendo uma forma de linguagem. Mas mito e literatura já são inseparáveis no épico *Gilgamesh,* que é muito mais antigo do que qualquer parte da Bíblia; também o são em Homero, que, grosso modo, é contemporâneo das partes mais antigas do Antigo Testamento. Portanto este livro não pode ver a literatura como uma contaminação do mito; ela é uma parte integral e inevitável do seu desenvolvimento. O que um mito significa têm muitas respostas, algumas das quais logo serão tratadas aqui; mas o que ele significa para um crítico literário inclui tudo aquilo que ele passou a significar na literatura posterior.

Falácias e mais falácias resultaram da noção de que “um” mito permanece sepultado sob todos os seus desenvolvimentos literários posteriores como um desejo reprimido. Falamos um pouco atrás das estórias de Sansão no Livro dos Juizes, que parecem mais brutas e cruéis do que outras, como as contadas por Samuel nas vizinhanças. O nome de Sansão lembra palavras

semíticas antigas que designam o sol, e sua estória fala de um poderoso herói sobrenatural associado à queima das colheitas, que acaba por cair numa escura prisão a oeste. A história tem evidentes analogias estruturais ou narrativas com o tipo de estória sugerida pela passagem do sol pelo céu; nenhum contador de estórias à altura desta sua tradição as esqueceria. Mas dizer que as estórias de Sansão “derivam” de um mito solar, ou que este ali “subjaz”, é dizer mais do que de fato se conhece. Para retomar um exemplo já mencionado, quem quer que escreva a biografia de Napoleão poderia falar do “despertar" de sua carreira, do “apogeu” de sua fama, ou do “eclipse” de suas venturas. Esta linguagem pertence à mitologia solar, mas isto não quer dizer que a estória de Napoleão tenha emergido de um mito solar. Segue-se isto sim que as estruturas míticas continuam a dar forma às metáforas e à retórica de tipos posteriores de estrutura. As estórias de Sansão são de um tipo muito diferente da de qualquer biografia de Napoleão, mas o traço solar nesta ainda são os mesmos traços metafóricos e retóricos.

Estudiosos anteriores do mito pareciam ter uma resistência muito forte ao fato de o mito ser uma forma de pensamento imaginativo e criativo e ser por isso autônomo. Achava-se que devia haver uma “causa” para os mitos: parece que desistimos do jogo se pensamos que o homem faz mitos porque ele os faz, e que nenhuma explicação determinista poderá aí funcionar. Frazer é um desses investigadores anteriores, indispensável para um livro como este; além de seu interesse ser muito próximo do meu, ele trata os mitos muito mais

como modelos interligados de estórias, em vez de examiná-los como partes funcionais da cultura de que

fazem parte; em outras palavras, ele age como agiria um crítico literário. Mas Frazer era um erudito em estudos clássicos e bíblicos que pensava ser um cientista porque tinha lido antropologia vastamente; era sujeito a acessos de racionalismo que o atacaram como uma doença. Em *Folklore in the Old Testament* (O populário no Antigo Testamento) ele coleta estórias de dilúvio do mundo inteiro, num procedimento muito característico, e daí sugere que um dilúvio local[1] era a razão de cada mito. Parece de fato que houve dilúvios na baixa Mesopotâmia, embora os realmente grandes provavelmente sejam posteriores à notável estória contada no épico *Gilgamesh.* Mas por que o homem responde a estes acontecimentos através do mito? Há maneiras mais simples de falar do ano das grandes águas do que inventar estórias como as de Noé, Deucalião ou Ut-napishtim. E se um dilúvio na Suméria produziu um mito de dilúvio que se espalhou pelos quatro cantos do mundo através da difusão cultural, por que este mito em particular era tão exportável?

Através dos séculos muita gente acreditou, baseada na autoridade do Livro do Gênesis, que houvera um dilúvio universal que cobrira o mundo inteiro, e que a ampla distribuição de mitos de dilúvio é uma prova disso. Mas uma tal distribuição de mitos de dilúvio é tão prova da existência do dilúvio quanto a distribuição igualmente generalizada de mitos da criação o é da própria criação. Hoje em dia essa autoridade do Gênesis está em recesso, mas descobrimos que o desejo de "acreditar" num dilúvio universal permanece tão forte quanto antes, embora agora prendendo-se ao mito platônico da Atlântida ou de suas várias derivações ocultistas. Vá lá saber-se o porquê! Talvez haja um inconsciente coletivo com um arquétipo de dilúvio bem no meio dele; por tudo o que eu sei parece que há

mesmo. Mas isto não é uma resposta; só reformula a pergunta. Os homens produzem mitos de dilúvio porque têm um inconsciente coletivo que os faz produzir mitos de dilúvio; como diz o doutor de Molière, o ópio põe as pessoas para dormir porque tem uma faculdade dormidora. Se dos jungueanos nos voltamos para os freudianos, encontramos a sugestão no *Gates of the Dream* (As portas do sonho), de Geza Roheim, de que mitos de dilúvio[1] [2] têm origem em sonhos que, partindo de sensações na uretra,

têm por objetivo evitar que o adormecido provoque um dilúvio em sua própria cama. Mas a circularidade permanece: por que sonhos de dilúvio se transformam em mitos de dilúvio?

Parece claro que se compreendem melhor os mitos de dilúvio quando os comparamos com outros mitos de dilúvio do que quando os comparamos com dilúvios. Um dilúvio real pode ser a ocasião adequada para um mito de dilúvio; dificilmente será a sua causa, porque uma série de outros elementos nas estórias de Noé, Deucalião e Ut-napishtim são tão ou mais importantes do que o próprio dilúvio. Podemos também obter alguma compreensão do significado de um mito de dilúvio examinando o seu lugar no conjunto de uma mitologia, como tentaremos fazer adiante. O que fica no meio da pergunta é o extraordinário poder de assombração dos mitos. A explicação tradicional para isso é que a estória de Noé é uma revelação divina sobre algo que de outro modo não conheceríamos. Por outro lado pensa-se que o relato platônico sobre a Atlântida, seja lá qual for o fato histórico ou lenda que a originou, é uma invenção de Platão. Mas em ambos os contextos o efeito psicológico do mito é quase o mesmo. Seja lá o que passasse pela consciência de Platão quando escreveu o

relato sobre a Atlântida, ele mais propriamente libertou um mito do que o inventou, e o poder ali posto à solta pode até hoje quase paralisar nossas faculdades com sua sugestão de um reino mágico e submarino onde ainda jazem os protótipos da nossa própria cultura.

Mitologia não é um *datum* {dado, dádiva) mas um *factum* (fato, obra) da existência humana: pertence ao mundo da cultura e da civilização que o homem construiu e onde ainda habita. Da mesma forma que um deus é uma metáfora que identifica uma personalidade com um elemento da natureza, mitos solares, ou estelares, ou da vegetação podem sugerir uma forma primitiva de ciência. Mas o interesse real do mito é o de traçar uma circunferência em torno de uma comunidade humana e olhar ali dentro para aquela comunidade; não é o de indagar sobre as operações da natureza. É claro que ele buscará elementos da natureza, da mesma forma que o faz o desenho criativo presente na pintura ou na escultura. Mas uma mitologia não é uma resposta direta ao meio ambiente natural; é parte do insulamento imaginativo que nos separa desse meio ambiente. Mitos estelares são um bom exemplo da autonomia criativa do mito: na natureza são constelações. Quando se diz que um grupo de estrelas é um caranguejo ou um bode, ou qualquer outra coisa ainda de menor semelhança com o grupo, a atividade de construção de mitos que aí emerge nada tem a ver com nenhuma coisa que as estrelas possam sugerir em sua aparência ou movimento, não importa o quanto de observação astronômica tenha entrado na conformação do mito,

No capítulo anterior vimos a controvérsia, se tal palavra é adequada, entre Peacock e Shelley sobre a natureza da poesia. Ambos concordam que a poesia re-cria algo que, na sociedade, é muito primitivo e arcaico. Peacock trata

disso satiricamente, querendo adotar uma visão de progresso na civilização como um todo que coloca o poeta cada vez mais fora do seu próprio tempo. Shelley expressa o sentimento de que o “progresso” é sempre um progresso para o desastre, pelo menos tanto quanto seja um progresso para uma melhora, e que a poesia é primitiva no sentido de que exprime um elo fundamental e primitivo com a realidade. Esta questão já morreu no que diz respeito à poesia: nenhum crítico sério levaria a sério a tese de Peacock, como o próprio Peacock não o fez. No que se refere à mitologia as questões são mais confusas: aparentemente cientistas sociais levam muito mais tempo do que poetas e críticos para compreender que toda a mente é uma mente primitiva, sejam quais forem as variáveis do condicionamento social. Será fácil montar uma falsa interpretação da seqüência metafórico-metonímico-descritivo construída no último capítulo como uma forma de progresso. Mas enquanto o progresso pode ser uma concepção relevante para muitas áreas da vida humana, as artes, segundo a expressão de Hazlitt[3], não são progressivas, e a mitologia pertence ao terreno das artes.

Como forma do pensamento imaginativo e criativo, o mito não avança com o crescimento da sociedade e da tecnologia, mas também não é abolido por eles. Do mesmo modo como a escultura africana pode ser uma influência altamente sofisticada no trabalho também altamente sofisticado de Picasso, também os mitos dos indígenas australianos podem ser tão profundos e sugestivos quanto a sua contraparte em nossa própria cultura. Um século atrás muitos estudiosos, influenciados em parte por uma identificação ingênua da evolução com o progresso, supuseram que o pensamento mítico fosse uma forma anterior do pensamento conceituai. Isto, é claro, levou logo à

conclusão de que tal suposição era um pensamento conceituai de tipo muito mim. Daí diz Frazer de novo[4], num acesso de seus tiques dolorosamente racionalistas: "entendo como mitos as explanações equivocadas sobre os fenômenos da vida humana ou da natureza exterior". E óbvio que isso fazia parte de uma ideologia projetada para racionalizar o tratamento europeu dado aos "nativos" de continentes menos brancos, e melhor é não se dar muita atenção agora a esse tipo de coisa.

Ao mesmo tempo a mitologia, graças à sua natureza sacrossanta, tende a oermanecer numa sociedade de maneira inorgânica, e assim começa a produzir asserções ou presunções sobre a ordem natural que entram em conflito com aquilo que sugere a observação dessa própria ordem. Quando isso acontece, a explicação mitológica deve ser substituída por uma científica. Vimos antes que Copérnico simboliza para nós a substituição das concepções mitológicas de espaço pelas científicas, e que Darwin simboliza o mesmo em relação ao tempo. Mas os acidentes de uma tradição mitológica não são a própria mitologia, cuja linha central é re-criada pelos poetas era após era.

Á medida que a literatura se desenvolve, as lendas e os contos do populário tornam-se partes de sua matéria-prima. Na literatura ocidental Dante e Milton escolhem seus principais temas a partir da área mítica; Chaucer e Shakespeare ficam com as lendas e os contos. Este processo é possível graças à analogia estrutural, senão identidade, entre a estória profana e a sagrada. Quando a natureza séria e empenhada do mito é amplamente aceita, esse fato condiciona a liberdade de um poeta para tratá-lo. Sófocles e Milton não podiam contar as estórias de Edipo e de Adão sem levar em conta as

preocupações da sua audiência, embora pudesse haver circunstâncias especiais, como as da cultura grega, que permitissem um tratamento farsesco de temas míticos por um poeta cômico, pelo menos até certo ponto. Aqui a autoridade do mito independe em parte do poeta. Se o poeta lida com um mito clássico "profano” no período cristão, em teoria ele é livre para fazê-lo como melhor lhe aprouver. Isto sublinha a relevância do fato de que na prática os poetas se inclinam por mostrar um enorme respeito pela integridade dos mitos com que trabalham. Uma conseqüência adicional do respeito manifesto pela tradição é a qualidade interminavelmente alusiva da poesia, ou seja, a tendência dos poetas de se referirem permanentemente aos mesmos temas míticos conhecidos, tratando todas as guerras como clones do cerco de Tróia. Isso nos deixa a forte impressão de "um” mito como algo separado de sua encarnação verbal, embora tal separação de fato não possa existir.

Isso nos traz a uma questão inteiramente nova. Uma vez que as narrativas que estão na Bíblia são mitos no sentido que aqui definimos, sejam elas relatos históricos ou ficções, são elas afinal relatos históricos ou ficções? Há certas áreas verbais, como a do jornal diário, onde julgamos importante saber se as estórias que ali encontramos são verdadeiras ou apenas elocubrações; o tipo de importância normalmente atribuída à Bíblia aponta para a consideração de que ela seja também uma dessas áreas. Além disso, essa questão não é anacrônica; mesmo o Velho Testamento é jovem o suficiente para que seus escritores tenham sido capazes de nos transmitir a história real, se assim o quisessem, apesar de que há partes ali que são anteriores a Heródoto. E ninguém nega que a

Bíblia tenha um interesse apaixonado por questões de caráter histórico. Ainda assim a resposta da Bíblia à questão que agora formulamos permanece curiosamente enigmática: tão enigmática a ponto de considerarmos que deve haver algo de errado em sua formulação em torno de um “ou” exclusivo.

Começamos, como já dito, com estórias de criação e dilúvio, que parecem ser mitos não apenas no sentido segundo, de estórias sagradas, mas também no sentido coloquial e negativo de serem relatos de eventos que dificilmente teriam se passado exatamente daquela forma. São parecidas com outros mitos de criação e dilúvio oriundos de outras partes do mundo, e não são sequer as formas mais antigas desses mitos de que dispomos. Daí vamos para algo que parece ser da legenda ou estórias do populário, coisas como Jefté formulando um voto temerário e Eliseu fazendo flutuar a cabeça de um machado, o que também pertence a padrões conhecidos de estórias. Conhecido também é o tipo de estória chamada de etiológica, que leva à explicação do nome de um lugar. Sansão mata mil filisteus com uma queixada de burro, e em conseqüência “chamou àquele lugar Ramatlequi, que quer dizer elevação da queixada” (Juizes, 15:17). Por analogia com coisas semelhantes encontradas alhures, segue-se que o nome tenha puxado a estória, não o contrário.

As estórias de Abraão e do Êxodo pertencem a uma área que devemos chamar de reminiscência histórica. Ou seja, sem dúvida elas contêm um grão de história real; já que base histórica há para a narrativa que chegou até nós é uma outra história. Ainda não foi possível para os egiptólogos ligar o êxodo dos israelitas a nenhuma outra coisa que saibam da história do Egito. Parece que os egípcios nada sabiam a respeito de um êxodo, assim

como o Imperador Augusto nada sabia do nascimento de Cristo. Quando chegamos ao que parece ser realmente histórico, onde podemos acrescentar algumas datas e provas, descobrimos que é história didática e manipulada. Os reinos do norte de Israel e da Judéia recebem uma classificação em branco e preto: branco, se promovem o culto a Jeová; preto em caso contrário.

Acab, por exemplo, é tratado sobretudo como um palhaço sinistro, cuja dinastia corrupta e estéril foi varrida por Jeú num torvelinho de justa fúria. Há um episódio, porém, proveniente de outra fonte (Terceiro Livro dos Reis, 29:1-34), que mostra Acab como um governante capaz e popular; tão convincente é esta última apresentação que ela nos faz pensar se o escritor bíblico não ficou deliberadamente escolhendo fontes não confiáveis durante a maior parte do tempo. Os monumentos assírios mostram a contragosto um certo respeito pela casa de Omri, à qual pertencia Acab, e retratam o furiosamente obstinado Jeú como um vassalo abjetamente submisso. O que aqui é retratado e afirmado pode ser paranóide, mas por isso mesmo torna-se uma evidência corretiva muito útil. Claramente a Bíblia é um livro violentamente partidário:

e como em qualquer outro caso de propaganda, a verdade é aquilo que o escritor pensa que deva ser a verdade; e a sensação de urgência na escrita nasce muito mais livremente por não estar embaraçada pela balbúrdia em torno do que realmente aconteceu'.

O princípio geral aqui manifesto é o de que, se alguma coisa na Bíblia é verdadeira do ponto de vista histórico, ela lá está por outra razão que não esta. Outra razão que, pode-se presumir, tem a ver com profundidade ou significado espirituais. A verdade histórica nada tem a

ver com profundidade espiritual, a menos que a relação seja desta para aquela. E óbvio que o Livro de Jó, jamais visto seriamente como algo além de um drama imaginativo, é muito mais profundo espiritualmente do que as listas de figurantes corais que constam dos Paralipômenos, embora estas listas provavelmente contenham registros históricos genuínos. E mais importante dar-se conta de que, quando nos movemos do obviamente lendário para o provavelmente histórico, a fronteira nunca é muito precisa. Ou seja, de que o sentido de fato histórico como tal simplesmente não é delimitado na Bíblia.

Uma indicação do viés por que a Bíblia se interessa está, quem sabe, no Livro dos Juizes. Este livro era uma coleção de estórias sobre heróis que originalmente eram líderes tribais; ele foi editado de tal modo a ganhar a aparência de ser a história de um Israel unido que atravessa uma série de crises muito semelhantes entre si. Israel - onde o espírito da apostasia se manifesta de modo excepcionalmente consistente - renuncia a seu Deus, é escravizado, clama ao mesmo Deus por liberdade, e então um "juiz" é enviado para libertá-lo. Aqui se vê uma série de conteúdos diversos que acompanham uma forma narrativa ou mítica repetitiva que os contém. Há uma enorme ênfase na estrutura, devido ao interesse moral que justifica sermos submetidos ao mesmo tipo de estória interminavelmente, o que indica serem as estórias individuais construídas para que se ajustem a um mesmo padrão. A distância que têm de eventos históricos é a mesma que tem a pintura abstrata[5] de uma representação realista; mais: a relação é a mesma. A prioridade recai sobre a estrutura mítica, ou esboço da estória; não sobre o conteúdo histórico. [5] [6]

Da mesma forma que o Antigo Testamento não é história, os Evangelhos não são biografia. Os evangelistas não dão a menor importância ao tipo de coisa que interessaria a um biógrafo, como observações de um viajante imparcial ou algo semelhante. A única coisa que lhes merece o interesse é a comparação entre os eventos que relatam e o Antigo Testamento, naquilo que, conforme a leitura deles, este diz que deveria acontecer ao Messias. A seqüência real de eventos não lhes parece crucial; se Pôncio Pilatos e Herodes são personagens históricos, outros marcos históricos, como a referência a Quirino, em Lucas, 2:2, mais atrapalham do que ajudam.

Repetindo um exemplo que já mencionei em outra ocasião, há um século Renan[7] começou uma biografia "histórica" e racional de Jesus com a confiante afirmação de que ele nascera em Nazaré, na Galiléia; a estória de que ele nascera em Belém, na Judéia, fora acrescentada depois para conciliar o nascimento com a profecia em Miquéias, 5:2. Mas, se a argumentação vai por aí, não há por que associar Jesus à Galiléia senão para conciliar seu aparecimento com a profecia em Isaías, 9:2; da mesma forma, a ligação com Nazaré tem base, parece, numa profecia de origem desconhecida que dizia ser o Messias um "nazareno" como Sansão (Mateus, 2:23], Já se sugeriu por aí uma ligação com *natzer,* "ramo", mas o princípio permanece o mesmo: os fatos acreditados de Renan se dissolvem em duas outras profecias messiânicas logo que começamos a compulsar algumas outras referências. Já se pôs em questão até se naquele tempo haveria uma aldeia chamada Nazaré.

As vezes nos sentimos compelidos a "desmitificar" os Evangelhos para torná-los mais aceitáveis a cânones mais modernos de credibilidade. Neste contexto,

“moderno” quer dizer algo obsoleto há cem anos, mas ainda assim o impulso para afastar algo que pareça obviamente inacreditável nos parece algo bastante natural. Se pudéssemos, seria muito interessante ver como era o Jesus “histórico”, antes que seus ensinamentos começassem a se misturar com as distorções lendárias e míticas dos seus seguidores. Mas, se tentarmos levar isto a cabo, nada restará dos Evangelhos. Os escritores do Evangelho, ou seus editores, foram muito mais espertos do que nós. Quando pensamos encontrar algo original e "verdadeiro” em termos históricos, também deparamos com o fato de que eles fecharam esta saída com algum eco ou paralelo do Antigo Testamento, ou também com algum ritual judeu contemporâneo; de qualquer modo tem-se a impressão de que há alguma outra razão para aquilo estar lá. No entanto eles não parecem ter nenhuma esperteza: seu objetivo, claramente, é o de nos contar algo, não de nos ocultar alguma outra coisa. Existem indícios de origem não religiosa a respeito do cristianismo primitivo,

mas não há outro indício da vida de Jesus fora do Novo Testamento. Todo e qualquer indício a respeito de uma figura histórica de relevância-' ali ficou hermeticamente lacrado. Ao mesmo tempo fica claro que isto foi uma escolha por parte dos escritores do Novo Testamento.

Nada aqui exposto é novidade para eruditos em Bíblia, que sabem muito bem o quão exasperante e tortuosa ela se torna para um historiador que tente lê-la como um relato histórico. Podemos até ponderar que tal obsessão deveria ser controlada para que outras hipóteses mais promissoras pudessem ser examinadas. Tentar obter um resíduo histórico com credibilidade a partir de uma massa de “acréscimos míticos” é um procedimento fútil,

se o objetivo é uma leitura crítica da Bíblia ao invés de buscar-se a história. Já faz um século que ficou óbvio que a Bíblia de fato é esses tais de “acréscimos míticos”; se algo ali é dispensável, são os toques de história plausível, não importa quantos sejam. Na leitura crítica de Homero os eruditos podem adquirir um respeito considerável e crescente pelo senso preciso que o poeta tem do factual, seja em história ou em geografia; mas nenhum respeito desse tipo dará maior historicidade à luta de Aquiles com um deus das águas ou ao rolar de Hefestos céu abaixo. Ou seja, o senso preciso que Homero tem da história não significa que ele a esteja escrevendo. O mesmo se passa com a Bíblia. Se o elemento histórico na Bíblia fosse algo deliberadamente imperfeito e impreciso, como o é nas Crônicas Anglo-Saxãs, então poderíamos entender a razão para se reconstituir o que se passara. Mas, se ela mostra, como o faz, um repúdio tão exuberante a tudo o que nos acostumamos a ver como indício histórico, quem sabe devêssemos buscar outras categorias e critérios inteiramente diferentes.

Uma analogia com a literatura profana pode nos mostrar o caminho para procedimentos futuros. As sagas da Groenlândia e de Erik[8], de procedência islandesa, são produções literárias. Assim foram criadas, e de acordo com as convenções da literatura. Mas como aludem à ocupação pelos vikings da costa americana, o grau em que podem ser também históricas é de grande interesse oara muita gente. Por isso têm sido estudadas como documentos dentro de uma problemática de caráter histórico. Neste contexto, o que for histórico é verdadeiro, e o que for mito e literatura é falso, ou imaginário.

Estas sagas nos contam que os conquistadores foram atacados por nativos com catapultas e balistas. Conhecedores do assunto dizem que os algonquinos chegaram a usar balistas em suas guerras; portanto, eis aí algo que pode ser verdadeiro do ponto de vista histórico. Lemos também sobre os "unipés", gente que tinha um único pé. Nenhum dos estudiosos da Bíblia vai aceitar isso assim; é livresco, é literário e falso. Ficamos sabendo que dois escoceses da expedição se desgarraram; eram um homem e uma mulher, e, quando voltaram das matas, traziam um feixe de trigo e um cacho de uvas. E difícil de acreditar nisso, mas há aí um eco do Livro dos Números, 13:23; mais do que isso, há uma simetria demasiadamente suspeita. Em qualquer narrativa a ocorrência de simetria indica que o conteúdo histórico está sendo subordinado a exigências míticas de desenho e forma, como no Livro dos Juizes. Outro indício: das três terras exploradas e mencionadas, "Helluland" soa como a Terra de Baffin; "Markland" parece ser a costa da Península do Labrador ou a Newfoundland; mas "Vinland", embora identificada com inumeráveis locações da Nova Escócia até a Flórida, lembra muito mais alguma coisa como Hy Brasil ou o Jardim das Hespérides. Não parece de todo ser algo deste mundo e que se possa assinalar num mapa. Mas é possível que "Vinland" tenha como núcleo de origem algum lugar real: em tais narrativas categorias como essa resistem ao enquadramento definitivo como verdadeiras ou falsas.

Nestas sagas só deparamos com a história e a literatura; então não temos de enfrentar gritos histéricos para que aceitemos obrigatoriamente tudo, incluindo os unipés, ou melhor, sobretudo os unipés, senão enfrentaremos a ira de Deus, que, aliás, criou os unipés como um "teste de fé" para pessoas intelectualmente honestas,

dificultando o mais possível para elas o caminho da crença em tudo o que ele disser. Mas nelas se aplica um princípio que também está presente na Bíblia: não podemos avançar mais uma polegada que seja sem novos indícios arqueológicos, e esses indícios seriam investidos da autoridade que nós não mais concedemos às sagas. Da mesma forma, para o historiador do período * bíblico a autoridade historicamente fundante não se encontra na Bíblia, mas

naquilo que a arqueologia possa ainda escavar como indício aceitável, uma vez que as fontes escritas já foram esgotadas há muito tempo.

O grau com que a Bíblia registra acontecimentos reais talvez nunca venha a ser estabelecido com precisão. Lemos no Livro de Josué, 10:12-14:

Então falou Josué ao Senhor naquele dia em que Ele entregou os amorreus nas mãos dos filhos de Israel e disse em presença destes:

Sol, detém-te sobre Gabaon; e tu, Lua, pára sobre o vale de Ajalon.

E o Sol deteve-se, e a Lua parou, até que o povo vingou-se de seus inimigos. Não está isto escrito no Livro de Jasher? Parou pois o sol no meio do céu e não se apressou a pôr-se durante o espaço de um dia. Não houve nem antes nem depois

dia como aquele, obedecendo o Senhor à voz de um homem: pois o Senhor pelejou por Israel."

Nossa primeira reação a isso seria dizer que um comentador demasiado crédulo e carente de imaginação, escrevendo em prosa, vulgarizou a fina

e ousada metáfora do Livro de Jasher, transformando-a num milagre obtuso. Entretanto Immanuel Velikovsky[9], um escritor ainda com muita aceitação, escreveu páginas e mais páginas para mostrar que este evento, junto com outra estória improvável sobre Ezequias no Quarto Livro dos Reis (Reis 4, 20), aconteceu como ali se descreve e que sua causa era a entrada do planeta Vênus em sua órbita.

Este caso de Velikovsky ilustra especialmente uma necessidade perene de se justificarem mitos e que se satisfaz ajustando-os a interesses contemporâneos da explicação. No século XVII[10] vem-se a usar fósseis e fenômenos geológicos da mesma estirpe para se demonstrar a veracidade do Dilúvio, conforme o relato do Gênesis. Numa idade de ficção científica, a visão de Ezequiel, de um carro “com rodas dentro de rodas”, parece mais significativa se o que ele viu se tratar de uma espaçonave de algum outro planeta; e uma idade de culto às drogas e de ocultismo popularizado sente-se atraída pela noção de que Jesus e seus discípulos eram devotos do cogumelo agárico, ou de que Moisés realizava milagies como o de tirar água da rocha graças a seu adestramento em magia egípcia, que, naturalmente, o tornaria capaz de dar um banho em matéria de adivinhação. Não dispenso tais explicações; deve-se manter a mente aberta para apreciá-las, embora uma mente aberta deva ser como o tubo digestivo: com duas aberturas, que o torna capaz da ingestão e da excreção. O que quero dizer é que todas as explicações são uma forma *ersatz* (substitutiva) de se encontrarem indícios; isso implica um critério de verdade exterior à Bíblia, exatamente aquilo que a própria Bíblia não reconhece.

Depois de ver um programa de televisão sobre a suposta descoberta no Monte Ararat de uma grande estrutura, com forma de navio e com jaulas de

animais dentro, alguém veio me perguntar se eu não achava que isto “era o dobre de finados para a teologia liberal”. A primeira coisa que me ocorreu foi que a Bíblia não podia dar importância menor ainda, pois não dava nenhuma, ao fato de alguém achar ou não uma arca no Monte Ararat: tais “provas” pertencem a uma mentalidade muito diversa daquela, seja qual for, que concebeu algo como o Livro do Gênesis. Da mesma forma, se aparecesse um registro histórico do julgamento de Jesus diante de Pilatos que correspondesse em detalhe ao relato do Evangelho, muita gente saudaria o fato como a reivindicação definitiva do caráter verdadeiro da estória sagrada. Mas não se dariam conta de que, ao fazer isso, passariam seu critério de verdade para alguma outra coisa que não os Evangelhos.

Insisto neste ponto em parte por suas ligações com um dos temas centrais deste livro, o da natureza do significado “literal”, em parte por suas relações com a perspectiva histórica no desenvolvimento da linguagem, vista no capítulo anterior. No mínimo uma parte da tradição afirma que o elemento histórico na Bíblia deve ser visto como “verdadeiro” numa forma simplificada do sentido que associei à escrita descritiva ou da terceira fase. Quando uma elite intectual, um corpo sacerdotal, controlava tais assuntos, era natural que esta elite visse a verdade de tais assuntos como muito difícil de se atingir, mesmo para os intelectos mais sutis e profundos. Portanto, para as massas, o critério adequado de crença seria o “demótico”, que já lhes era afeito. Mais tarde, esta atitude leva à outra: se

deparamos com algo inacreditável na Bíblia, tanto melhor; assim somos capazes de oferecer nosso intelecto como vítima sacrificial, e, se nós acreditamos no inacreditável, ou se acreditamos que acreditamos nele, ainda adquirimos uma virtude digna de nota. Com a aceitação generalizada dos critérios demóticos e descritivos no campo da linguagem, esse literalismo se torna uma fisionomia do populismo cristão anti-intelectual. Esta atitude dita, por exemplo, que a estória de Jonas descreve uma temporada verdadeira dentro de uma verdadeira baleia, e que se assim não se repetir estaremos transformando Deus num mentiroso, já que ele é a fonte primeira da estória.

Pode-se arriscar dizer que um tal Deus que falsifique deliberadamente e de modo tão inverossímil tantas séries de eventos, para reivindicar a "verdade literal" da sua estória, seria de fato muito mais um mentiroso ameaçador. Um tal Deus jamais poderia encarnar-se em Jesus, simplesmente porque a sua estupidez não lhe permitiria entender o que era uma parábola. Contudo, fixar padrões do "crível" muitas vezes também é arriscado, porque ninguém sabe exatamente o que é possível ou, de modo mais preciso, o que é impossível. Muitos escritores afirmam que os milagres de cura nos Evangelhos são impossíveis, e que se deve também rejeitar as estórias de exorcismo de demônios

porque elas vêm de noções muito primitivas de doença mental. E consideram que não é nada razoável pedir a pessoas modernas, que vivem no mesmo século de Adolf Hitler e de Idi Amin, que acreditem em espíritos do mal. Mas agora há outros relatos de cura oriundos de outras partes do mundo, e quem sabe a crescente onda em favor dos "exorcismos" signifique o emergir do sentimento de que um "diabo" possa ser uma concepção

terapeuticamente tão útil como um superego. E claro que, quanto mais “críveis” essas coisas se tornam, menos significantes ficam como testemunho da absoluta originalidade dos poderes de Jesus.

Tudo isso afinal quer dizer que o “literalismo” aqui descrito não é simplesmente uma questão de pânico. Muita gente que rejeitaria ou ridicularizaria tal abordagem em relação à Bíblia, aceitaria critérios muito semelhantes em relação a áreas onde seriam também inadequados. E penso que quer dizer também que a credibilidade, enquanto fator de resposta aos detalhes da narrativa bíblica, é uma pseudoquestão. Quando o apóstolo Tomé pediu sinais visíveis e tangíveis da Ressurreição, ouviu que a teria entendido melhor se não estivesse preocupado com isso. Duvido que a implicação desta estória seja de que uma atitude acrítica seja espiritualmente mais próxima da verdade do que uma atitude crítica. Penso que a verdadeira implicação seja, ao invés, de que, quanto mais confiável for o indício, mais enganador ele será.

A relação íntima e inevitável entre mitologia e poesia parece, pois, estar operando também nestes assuntos, em algum grau. Talvez devêssemos ler poeticamente os mitos da Bíblia, como lemos os de Homero ou de Gilgamesh. E certo que as partes poéticas da Bíblia são genuinamente poéticas; ao mesmo tempo as partes históricas não são genuinamente históricas no mesmo sentido. E, se perguntarmos por que os mitos bíblicos estão mais próximos do poético do que do histórico, o princípio de Aristóteles, tão recorrente em meus trabalhos, dará uma resposta, pelo menos até certo ponto. A história faz afirmações particulares; portanto está sujeita a critérios externos de verdadeiro ou falso. A poesia não faz afirmações particulares; portanto não

está sujeita aos mesmos critérios. A poesia expressa o universal no evento, o aspecto do evento que o faz um exemplo do tipo de coisa que está sempre ocorrendo. Em nossa linguagem o universal na história é o que é veiculado pelo *mythos,* a forma da narrativa histórica. Um mito não é projetado para descrever uma situação específica, mas para contê-la de tal modo que não restrinja seu significado àquela única situação. Sua verdade está dentro da sua estrutura; não fora dela.

E. E. Francisco
Voccio

O *Declínio e queda do Império Romano,* de Gibbon, que já compareceu a nosso mostruário, mostra que o mesmo pode se dar com um trabalho originalmente pensado como relato histórico. A história como tal deve constantemente ser reescrita; conforme o tempo avança, e os historiadores aprendem

mais sobre os últimos momentos do Império, o relato de Gibbon fica mais e mais “datado” para ser o definitivo. Duas coisas instrutivas para nós, neste contexto, então acontecem. Em primeiro lugar, o trabalho de Gibbon sobrevive graças a seu “estilo”, ou seja, ele insensivelmente se move da categoria histórica para a poética, transformando-se num clássico da literatura inglesa ou pelo menos de sua história cultural. Na mesma medida, sua matéria se universaliza, transformando-se numa meditação eloqüente e espirituosa sobre o declínio e a queda do homem baseada no exemplo da Roma dos Césares. A atenção passa simultaneamente do particular para o universal e daquilo que Gibbon diz para sua maneira de dizê-lo. Vamos lê-lo por seu “estilo”, no sentido de que o aspecto

de estilização ou de uso de convenções em sua escrita gradualmente supera em importância o aspecto da representação. Da mesma forma um quadro de Cimabue sobre a Crucificação no curso do tempo revela-se mais importante como um quadro do que como um ícone da morte de Cristo.

Ainda assim, se ler o mito bíblico de modo poético é um exercício mais liberal do que lê-lo como relato histórico factual, tentar reduzir a Bíblia inteiramente às bases hipotéticas da poesia também não funciona. Não há dificuldades para ler Homero ou o Gilgamesh dessa forma porque eles são poéticos de fio a pavio, mas há áreas muito grandes da Bíblia que claramente não são poéticas. Formulando a questão de outro modo: a Bíblia, tomada como um poema, é tão espetacularmente ruim que aceitá-la por inteiro como tal levantaria mais perguntas do que as que resolveria. Além disso, não teríamos critério para distinguir Jesus do filho pródigo, personagem da parábola que o próprio Cristo conta; ambos seriam igualmente personagens de ficção, e ninguém levaria uma tal abordagem da Bíblia muito a sério, seja qual for seu grau de adesão a ela. Há ainda e permanecem dois aspectos do mito: um é a sua estrutura enquanto estória, que o liga à literatura; o outro é sua função social enquanto conhecimento empenhado, aquilo que uma sociedade deve conhecer e é importante para ela. Agora devemos considerar este segundo aspecto do mito, lembrando que, assim como seu aspecto poético já se desenvolvera em literatura nos tempos de produção da Bíblia, seu aspecto funcional já se desenvolvera como pensamento histórico e político.

As vezes se diz que a razão de a Bíblia ser tão oblíqua em termos de abordagem histórica é que o que chamamos de história é *Weltgeschichte* (história do

mundo), enquanto ela está interessada em *Heilsgeschichte* (história da salvação), a história das ações de Deus no mundo e a relação do homem com elas. Para ilustrar o que quero dizer: a *Comédia* de Dante apresenta um Paraíso acima, um Inferno abaixo, e dois outros mundos na superfície deste nosso mundo. De um lado da Terra está a Itália do décimo terceiro, atarefadíssima na produ-

ção de *Weltgeschichte*; do outro está a Montanha do Purgatório, onde as almas estão agrupadas unicamente em função do mundo eterno sobre elas, e onde o único "evento" histórico é sua passagem para este outro mundo acima. Na Bíblia as duas áreas da história ocupam o mesmo tempo e o mesmo espaço, mas ainda assim constituem duas perspectivas diferentes sobre a vida humana. A *Weltgeschichte* usa o critério da história ordinária, tentando responder à pergunta: que deveria eu ter visto se estivesse lá? A *Heilsgeschichte,* como por exemplo a vemos no Evangelho, nos diria ao invés: "Pode ser que estando lá não fosse bem isso que você visse, mas o que visse poderia obliterar de todo o que estava realmente se passando". Esta distinção é muito saudável, mas nos deixa com a pergunta: qual é a relação da *Heüsgeschichte* com o mito, do modo como foi delineado aqui, ou com a história poética, como n'*Os persas* de Esquilo ou no *Macbeth* de Shakespeare?

Já falamos da qualidade reiterativa da literatura, de seu caráter alusivo, e de seu respeito quase obsessivo pela tradição. Uma das primeiras coisas que observei na literatura foi a estabilidade de suas unidades estruturais: o fato de que certos temas, situações e tipos de caracteres, por exemplo na comédia, permaneceram quase imutáveis de Aristófanes a nossos dias. Tenho usado o termo "arquétipo" para descrever esses blocos

de construção, como eu o pensava em seu sentido tradicional, não me dando conta do quanto o uso mais idiossincrático que dele fazia Jung tinha monopolizado o campo[11]. Essa qualidade reiterativa é essencial para o mito, em todos os seus contextos. Uma sociedade, mesmo aquela equipada com a escrita, não consegue manter em foco seus mitos centrais de inquietação a menos que sejam continuamente re-apresentados. O caminho normal para tanto é associá-los à ritualística, destacando intervalos regulares de tempo sagrado que realizam certas coisas de caráter simbólico, incluindo a recitação do mito. Mircea Eliade[12] nos conta que para muitas sociedades todos os eventos temporais são repetições de eventos míticos arquetípicos que tiveram lugar antes de o tempo começar, ou naquilo que os indígenas australianos chamam de o tempo eterno do sonho.

O mito é então inseparável dos *dromena,* coisas a serem feitas ou ações designadas. As ações rituais que acompanham a récita do mito apontam para o contexto original do mito. As estórias da Criação e do Êxodo no Pentateuco

formam parte de um contexto de legislação - o prescrever de certas formas de ação - da mesma forma que as parábolas de Jesus têm a sua moral “Vai e age da mesma forma” (Lucas, 10:37). A obediência à lei faz da vida de alguém uma série previsível de condições repetitivas: paz, prosperidade, liberdade.
A desobediência à lei também faz da vida uma série previsível de desastres repetitivos: conquista, escravidão, miséria, como aparece no Livro dos Juizes. Na história real, ou *Weltgeschichte*, nada se repete de fato; portanto esta e a *Heilsgeschichte* jamais podem coincidir. Um relato histórico acurado traz à luz

elementos diferentes e únicos para cada situação, e assim turva e falsifica o que a *Heilsgeschichte* está tentando demonstrar. Mas que valor pode ter algo que só pode ser demonstrado falsificando-se a história?

No último capítulo falamos do estilo oratório da Bíblia como unificador do poético e do empenhado. O mito tem dois aspectos paralelos: enquanto estória, é poético e re-criado na literatura; enquanto estória com uma função social específica, é um programa de ação para uma sociedade específica. Tanto num aspecto como no outro ele não se relaciona com o real mas com o possível. O que um homem é em essência se revela de duas maneiras: pelo registro do que fez, e pelo que está tentando fazer de si mesmo num dado momento. Adotando-se provisoriamente a metáfora legal que perpassa a Bíblia inteira e vê o homem como sujeito a tribunal e julgamento, pode-se dizer que aquela questão do registro pertence ao caso da acusação; é, na verdade, a voz da acusação. A base do papel que Satã representa na Bíblia é o da promo-toria, e Byron[12] vê isso de modo preciso ao dizer da história, enquanto registro dos feitos humanos, que é “a escritura do diabo”. Este aspecto da história não diminui sua importância, muito pelo contrário. Mas a função da literatura não é a de fugir do real, mas de ver neste a dimensão do possível. E um programa de ação, não ignorando a história, pode muitas vezes ir de encontro a ela. Isto fica muito claro em mitos de libertação, que falam de algo em que a própria história não nos encoraja a crer.

O Êxodo é um mito de libertação de Israel em relação ao Egito que claramente mantém uma relação extremamente tênue, se tanto, com os eventos históricos de qualquer período em que se encaixe. Os registros históricos sobre crueldade e barbárie no Egito não são

piores que os de qualquer outra nação do Oriente Próximo, incluindo os de Israel. Nos últimos períodos de tempo enfocados pela Bíblia muitos judeus viviam muito à vontade em Alexandria. Na verdade é o Egito simbólico que é a “fornalha de ferro" (Livro III dos Reis, 8:51), o inferno-prisão destruído por um milagre. (Lembro de novo das diferenças de notação sobre os números dos Livros dos Reis. Adoto aqui a numeração da

Bíblia brasileira corrente; Frye anota a referência como constante no Livro I dos Reis - N.T.). Os indícios históricos sugerem que Israel permaneceu como cativa do poder egípcio, pelo menos nominalmente, durante todo o período coberto pelas estórias dos juizes. Mas o Egito simbólico não está no relato histórico: ele se expande pelo passado, pelo presente e pelo futuro. Milhares de anos depois do período do Êxodo ouvimos o conhecido *spiritual:*

“Go down, Moses,

Way down to Egypt land,

Tell old Pharaoh Let my people go.”

(Vai, Moisés,

As terras do Egito,

Diz ao Faraó Deixa meu povo ir.)

Os israelitas não eram negros, nem os negros da América do Norte, no século XIX, tinham alguma disputa com o Egito Antigo. A questão é que no momento em que um grupo qualquer de pessoas tem um sentimento tão forte como o que os escravos têm da escravidão, a

história como tal vira pó e cinzas: apenas o mito, com seu estímulo a uma ação que pode conter os destinos dos que o contemplam, pode sugerir alguma esperança ou mesmo apoio. Tal mito não derroga a *Weltgeschichte:* por evitar o relato histórico real e seus critérios, deixa o historiador livre para traçar seu próprio caminho. Uma linguagem mais tradicional diria que o mito "redime" a história: ou seja, designa seu verdadeiro lugar no panorama humano.

E mais fácil ver essas coisas em mitos de libertação, mas deve-se considerar que o mito central da Bíblia é um mito de libertação, de qualquer ponto de vista que se a leia. Há outros mitos, como as grandes tragédias do teatro grego, que se voltam para intensificar e iluminar nossa consciência da condição humana. Mas mesmo estes nos levam muito além do reflexo habitual que contrasta o real ou o que acontece de fato com ilusões autocomplacentes sobre ambos, reflexo que vê o sonho apenas como um desejo impotente, e a vida desperta como o censor invencível que o reprime a cada passo. Uma vida humana levada a sério, pouco importando a "religião" que invoque, não começa de fato enquanto não se veja um traço de ilusão no que ali se encontra, nem enquanto não se veja algo de real nas fantasias sobre o que ali possa quem sabe se encontrar. É neste ponto que o imaginativo e o empenhado começam a se unir.

Na Bíblia a *Weltgeschichte* e a *Heilsgeschichte* não podem simplesmente ir de encontro uma à outra: se assim fosse, a última voltaria a seu estado puramente poético. Chegamos muito perto desse tipo de separação ao contem-

piarmos as culturas clássicas, não bíblicas, do Oriente Próximo, porque estas seguem muito de perto o ciclo de langage que nós vislumbramos. Suas religiões são politeístas e, portanto, mais puramente metafóricas, e demonstram muito mais flexibilidade na questão de reconhecer a autoridade de seus mitos. Dizem alguns deles que Dionísio nasceu em Tebas, outros na índia, na África ou na Trácia. Para a mitologia clássica isso não significa muita coisa: de qualquer modo ele nasceu, senão seu templo não se encontraria aqui, agora.
A atitude da Bíblia com relação a tais coisas é mais rigorosa, e a razão de ela assim ser nos leva ao último ponto de nossa discussão sobre o mito.

Todas as sociedades humanas em algum grau são insuladas e separadas da natureza por uma cultura que as envolve. Não há nobres selvagens, no sentido de homens naturais puros cujo tegumento cultural tenha desaparecido. Diz Wallace Stevens[13] que vivemos dentro de uma descrição sem lugar. Esta “descrição”, em seu aspecto verbal, é uma mitologia, ou corpo de rituais, tradições e estórias sacrossantas: uma pele social que demarca a fronteira entre nós mesmos e o meio natural. Em seus primeiros estágios é difícil distinguir uns dos outros todos os aspectos de uma mitologia. Mas, conforme a sociedade vai se tornando mais complexa, áreas diversas da cultura - a literatura, a religião, a filosofia, a história, a ciência, as artes plásticas - vão se diferenciando entre si. A função de base de uma mitologia é voltar-se para dentro, para as inquietações da sociedade que a possui. E por isto que a ciência, que olha para fora, em direção às operações da natureza, é um desenvolvimento cultural posterior.

Falamos antes da tendência de os mitos se expandirem numa mitologia, e esta possui, entre os seus dons, o de

ser enciclopédica, de tender a cobrir todas as inquietações essenciais da sua sociedade. Ao nos movermos para a fase metonímica da *langage,* surge uma tensão entre os elementos da cultura que se separam uns dos outros progressivamente, e a mitologia unificadora de suas inquietações sociais. Neste momento descobre-se que uma mitologia unificada é um poderoso instrumento de autoridade e coerção sociais, e ela passa a ser assim usada. Duas gerações atrás prevalecia a moda de se louvar a Idade Média como uma idade áurea onde todos os aspectos da vida humana se encontravam unidos num corpo comum de crenças e valores. Mas a unidade intelectual daquele período era, em larga escala, uma racionalização de sua autoridade centralizada. O marxismo faz hoje um chamado semelhante como um instrumento unificador da autoridade, o que inclui uma metafísica que a tudo englobe, embora, é claro, não receba um nome desses.

Mas é muito difícil imaginar como o empuxo centrífugo para um pluralismo cultural possa ser detido, mesmo que nos puséssemos de acordo sobre a ne-

cessidade de detê-lo. Cedo ou tarde a astronomia teve de aceitar uma visão heliocêntrica do sistema solar, embora as ansiedades sociais pedissem por uma geocêntrica; também a história britânica teve de desistir do rei Artur, embora a imaginação britânica a ele se aferre. Isto quer dizer que historiadores e cientistas descobriram que tinham não só uma função social, mas também uma disciplina própria cujos princípios exigiam lealdade. Há quem possa ter mais dificuldade para perceber que o escritor ou o artista também deve lealdade à sua disciplina, e que possa ter de defender esta disciplina das inquietações da sociedade. Com dificuldades de percepção ou não, estes

mesmos princípios se afirmam neste campo. No caso de Galileu ou de Giordano Bruno parece claro que as inquietações sociais estavam do lado errado; mas nesta idade de bombas atômicas e crises de energia parece claro que a inquietação social também tem lá suas razões. Ainda permanece para nós o problema de delinear a função social e a responsabilidade dos diferentes aspectos da cultura, ao mesmo tempo respeitando a autonomia e a autoridade que lhes são próprias. E um problema de grande magnitude, mas não há como evitá-lo.

Abase deste problema, mais uma vez, é o perceber simultâneo da relevância social e da integridade interior de todos os elementos da cultura humana.
Se descartamos a integridade, retrocedemos no ciclo, de volta à subordinação de tudo o que é criativo e organizado no conhecimento aos expedientes da autoridade e da superstição. Se descartamos a relevância, despedaçamo-nos num caos de elites mutuamente ininteligíveis, sendo que destas as que estiverem mais próximas do centro da sociedade acabarão por assumir-lhe o controle, com resultados muito semelhantes aos do primeiro caso. Uma regressão social tão atávica, no atual estágio de desenvolvimento tecnológico, poderia varrer a humanidade da face da terra. E assim voltamos ao dilema do Deuteronômio, 30:19: “Eu pus diante de ti a vida e a morte; escolhe pois a vida”’. Naquele contexto o dilema se apresenta de um ângulo que só Deus parece poder atingir: um empenho pela continuação da vida humana no tempo, que vai muito além do puramente imaginativo, junto com uma visão da situação humana que vai muito além do puramente histórico. Agora devemos considerar separadamente os elementos

imaginativo e metahistórico presentes nesta visão característica da *Ueilsgeschichte.*

Na versão brasileira corrente, diz o texto: “Eu chamo hoje por testemunhas o céu, e a terra, de como vos propus a vida, a morte, a bênção e a maldição. Escolhe pois a vida, para que vivas tu e a tua posteridade.” (N.T.)

1

Ver J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament,* 1918, v. I, p. 332 e ss.

2

Ver Geza Roheim, *The Gates of Dream,* tradução para o inglês de 1952, VIII, iii. É claro que não estou desprezando a importância deste trabalho em relação à sua própria área; só estou resisitindo à tendência redutora de dar conta de um grupo de fenômenos em termos adequados a um outro. O próprio Roheim, quando trabalha neste sentido, não age sem cuidado.

3

Ver “Why the Arts are not Progressive”, em *Selected Essays,* edição Keynes, 1938, p. 603.

4

A Da introdução à sua tradução de *A biblioteca,* de Apolodoro (Ed. Loeb Library, 1921, xxvii).

5

' Deve-se anotar aqui uma constante variação nas notações que permanecerá ao longo deste livro. Na

Bíblia há quatro Livros dos Reis. Os dois primeiros também são conhecidos como Livros 1 c

6

de Samuel. Assim há duas notações possíveis: Samuel I e II e Reis I e II, que é a adotada pela VA e por Frye; c Samuel I e II ou Reis I e II, respectivamente, e Reis III e iy que é a adotada na versão brasileira corrente. Sempre que couber, assinalaremos a diferença. (N.T.)

: Sobre a conexão cultural entre a abstração (e outras formas de estilização) na pintura e a mitopéia na literatura, ver meu livro *Anatomia da crítica,* de 1957.

7

Ver *Vie deJésus,* 1863, cap. 1: “Jésus naquit à Nazareth".

8

Esta frase é muito importante, porque, por exemplo, mesmo se a passagem sobre Jesus presente em Josephus *{Antiguidades judaicas,* XV11I, iii) fosse genuína, o que se poderia considerar como uma concessão muito grande, ainda assim ela não seria suficiente para fazê-lo uma “figura histórica”.

‘ Elas se encontram agrupadas, em inglês, no livro chamado *The Vinland Sagas* (Penguin Books, 1965).

9

' Na versão brasileira corrente o tom dessa passagem é menos solene, e há algumas diferenças menores, porém que se devem assinalar. Em primeiro lugar, ao invés de "Livro de Jasher” diz-se “Livro dos Justos”. O Livro de

Jasher, ou de Jashar, pode ser traduzido tanto como “dos justos”, ou “dos vitoriosos". É um antigo livro de poemas, muitos dos quais citados na Bíblia; é nele que originalmente se encontra a história de que Deus parou o sol para que os israelenses dessem batalha. Em segundo lugar, diz a tradução brasileira que “não houve nem antes nem depois dia tão comprido, obedecendo o Senhor à voz dum homem, e pelejando por Israel”.
A versão inglesa vincula muito mais de perto a particularidade do dia ao fato de Deus obedecer à voz de um homem. (N.T.)

[9] Ver *Worlds in Collision,* 1950.

10

[1(1] Ver Don Cameron Allen, *The Legend of Noah,* 1949, cap. 5.

11

Entretanto deve-se acrescentar que num lugar bastante inverossímil, *Civilization in Transition(trad.* inglesa de 1964), pág. 847, Jung descreve um arquétipo como eu o faria: “ Os mitos c os contos de lada da literatura mundial contêm motivos definidos que se semeiam por todo o lugar”.

[!2] Ver *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return,* 1954, sobretudo o cap. 2. A frase “in illo tempore” aparece em vários livros de Eliade, inclusive neste.

12

Vision of Judgement, Ixxxvii.

13

M "Description without Place”, em *Collected Poems,* p. 339.

Metáfora

Depois de se compreender que a intenção primeira da Bíblia não é literária, é curioso vê-la tão cheia de figuras de linguagem em suas formas convencionais ou retóricas. Esse estranhamento se abranda se compreendermos também que uma grande parte dela é contemporânea da fase metafórica da linguagem, onde muitos aspectos do significado verbal só se veiculam através de meios poéticos e metafóricos. Não só grandes trechos do Velho Testamento são escritos em verso, mas a própria prosa, com seus freqüentes interlúdios versificados, mostra uma intensa afinidade com o discurso associativo e figurado característico do poema. Trocadilhos e etimologias de fundo popular aparecem com muita freqüência no texto hebreu; naturalmente são intraduzíveis, mas as traduções devem levá-los em conta, pelo menos na marginália. Palavras estrangeiras são assimiladas ao hebreu, às vezes com violência. Babel, que quer dizer o portão de Deus, é associada a uma palavra do hebraico que significa confusão; a estória do encontro de Moisés nas águas justifica seu nome, que soa egípcio, a partir de uma palavra hebraica que significa “o retirado”, e assim por diante.

O Novo Testamento prossegue se valendo dos mesmos padrões. Em Mateus, 16:18 encontramos o célebre “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja”, um trocadilho de origem grega que por uma curiosa coincidência, se é que é coincidência, também funciona no aramaico que provavelmente Jesus falava. E provável que haja um outro trocadilho em aramaico por trás do dito de João Batista (Mateus, 3:9), segundo o qual Deus é capaz de fazer das pedras (*ebhanim*) crianças (*banim*)

para Abraão. Este também coincide com um trocadilho em grego, embora neste caso isso nos leve para fora da

Bíblia. No mito hesiódico do dilúvio os sobreviventes da inundação, Deucalião e Pirra, ouvem ordens para que joguem pedras (*laas*) atrás deles; assim fizeram, e as pessoas (*laos*) apareceram. Da mesma forma que usamos a expressão “verdadeiro como a Bíblia” para expressar a quintessência da linguagem demótica, ou seja, o fato verídico, é interessante notar que de todas as figuras de linguagem é a hipérbole, ou exagero intencional, que parte da representação do fato. E é justamente por uma hipérbole estonteante que termina o Evangelho de João:

“Muitas outras coisas porém há ainda que fez Jesus; as quais se se escrevessem uma por uma, creio que nem no mundo todo poderiam caber os livros que delas se houvessem de escrever".

Há também algumas hipérboles curiosas e violentas nas falas de Jesus, como ao lermos de camelos serem engolidos ou passando pelo fundo da agulha, ou de pessoas terem “raios de luz” em seus olhos.

Vemos também que a Bíblia está cheia de metáforas[1] explícitas, do tipo isto-é-aquilo ou A-é-B. Tais metáforas são profundamente ilógicas, senão anti-lógicas: sustentam que duas coisas são a mesma coisa, permanecendo diferentes, o que é absurdo. Ainda assim lemos no Livro do Gênesis, 49: “Issacar é um asno forte”; “Neftali é um cervo que se escapule”; “José é um ramo fértil”. Sim, dizemos, mas são “apenas” metáforas, ornamentos da linguagem; podemos até saudá-las com alívio e tomá-las como pertencendo a uma passagem “meramente poética” que não precisa ser

levada muito a sério. Poderíamos até estender este uso poético da metáfora para a definição que Jesus dá de ITerodes Agrippa como “aquela raposa" (Lucas, 13:12). Mas logo vemos que Jesus faz uma série de afirmações metafóricas sobre si mesmo: “eu sou a porta”, “eu sou a vinha e vós os ramos”, “eu sou o pão da vida”, "eu sou o caminho, a verdade e a vida”. Quão “seriamente” devemos considerar estas últimas? Ele próprio parece tê-las dito de modo muito sério. E verdade que estas metáforas do ' ‘eu”, como veremos, pertencem a uma categoria diversa das do Livro do Gênesis, 49, mas ainda assim são metáforas. Acabamos tendo que considerar a possibilidade de que a metáfora não é um ornamento acessório da linguagem bíblica, mas uma de suas modalidades diretivas do pensamento.

Entramos numa área mais rarefeita da crítica literária com o aforisma de Jesus, “está o Reino de Deus dentro de vós” (“entos hymon”, Lucas, 17:21). A Nova Versão Inglesa, que parece especialmente infeliz ao lidar com esta [1]

frase, traduz a frase por "pois em verdade o Reino de Deus está entre vós” e oferece como alternativas "pois em verdade o reino de Deus está dentro de vós”, “pois em verdade o Reino de Deus está ao vosso alcance” e “pois de repente o Reino de Deus estará entre vós”’.

Podem-se mal e mal discernir vários princípios críticos aqui. Primeiro, a atitude do tradutor é fundamental para a tradução. Os que preferem considerar que metáforas psicológicas expressam as mais profundas verdades, preferirão “dentro”; os que preferem um evangelho de caráter mais social, e os tradutores desta nova versão têm claramente uma consciência social, preferirão “entre”. Segundo, é bem possível que

Jesus tenha querido dizer, ou de fato dito o que está registrado no Evangelho de Tomé[2] [3]: “o reino está dentro de vós e está fora de vós”, embora o Evangelho de Tomé só tenha sido descoberto em 1945. Pode não ser muito fácil expressar o que de fato Jesus queria dizer, mas todo mundo se mostra unido quando se trata de esclarecer o que ele não quis dizer. Ele não quis dizer que o Reino de Deus está “dentro” no mesmo sentido de que nossos pulmões e o coração estão no interior de nosso corpo, ou no mesmo sentido de que um alfinete de segurança engolido por um bebê está dentro dele. Toda e qualquer discussão a sério desta passagem começa pela rejeição do significado demótico ou descritivo para então prosseguir pela discussão de que metáfora está contida na palavra “entos”.

No cristianismo o sentido de uma fé para além da razão, que prossegue o passo mesmo quando a razão desiste, está intimamente ligado com o fato lingüístico de que muito das doutrinas centrais da tradição só podem ser gramaticalmente expressas na forma de metáforas. Assim: Cristo "é” Deus e homem; na Trindade três pessoas “são” uma; na Presença Real o corpo e o sangue “são” o pão e o vinho. Ao serem racionalizadas as doutrinas através de concepções como a de substância espiritual ou assemelhadas, a'metáfora é traduzida em linguagem metonímica e assim é “explicada”. Mas fica um cheiro entranhado de mortalidade intelectual nestas explicações; mais cedo ou mais tarde elas se esvaecem e a metáfora original reaparece, mais intransigente do que nunca. Neste ponto eis-nos de volta a um mundo onde São Patrício

explica a doutrina da Trindade por um trevo, o uso de um paradoxo concreto que esclarece a mente paralisando a razão discursiva, como opera o Zen-Budismo através de suas formas paradoxais. As doutrinas podem ser “mais” do que metáforas; a questão é que só podem ser expressas numa forma metafórica do tipo isto-é-aquilo.

Na linguagem descritiva as metáforas soam como obstáculos devido à sua ambigüidade. Definições acuradas e precisas, tanto quanto possam ser veiculadas por palavras, fazem parte do ideal descritivo, e o axioma descritivo, “expressar um número qualquer de coisas não significa coisa alguma”, funciona muito bem neste contexto. Já num contexto metonímico a situação é um pouco diferente. Aqui a versatilidade de uma única palavra, como forma, idéia, substância, ser ou tempo pode dar a chave de todo um sistema de pensamento. Em poesia a diferença é total, onde o axioma simplesmente não funciona. Parece claro que a Bíblia pertence a uma área da linguagem onde a metáfora é funcional, e onde devemos desistir da precisão pela flexibilidade.

Do mesmo modo, o próprio Novo Testamento nos diz que devemos “entender espiritualmente” os mistérios da fé (Coríntios I, 2:14). Nesta passagem Paulo está contrastando a letra que, segundo ele, “matou” a vida com o espírito que a “deu”. Ele não nega que haja sustentação literal para o significado bíblico. O que ele quer dizer é que esta sustentação não é "natural”: a autoridade da Bíblia não vem do mundo externo, de fora dela. A palavra “espiritualmente” (*pneumatikos*) quer dizer muitas coisas no Novo Testamento, mas um de seus significados centrais é “metaforicamente”. Como no Apocalipse, 11:8:

“E os seus corpos jazerão nas ruas das grandes cidades, que se chama espiritualmente Sodoma e Egito, onde também Nosso Senhor foi crucificado".'

Quer dizer, a Jerusalém terrena, que provavelmente fora saqueada pelo Imperador Tito um pouco antes do Apocalipse ser escrito, é metaforicamente a mesma cidade demoníaca de Sodoma, submersa nas águas do Mar Morto, e do Egito, cujo exército submergiu nas águas do Mar Vermelho.

Até aqui falamos de metáforas explícitas, como a de que “José é um ramo fértil”, cujo predicado é um verbo: “é”.

Entretanto Ezra Pound sublinha o fato de que pode haver metáfora sem a palavra “é”, e de que a predicação seja com freqüência apenas uma concessão àquela mente mais acostumada à prosa. Sem o "é”, movemo-nos da metáfora explícita para a implícita, produzida apenas pela justaposição de imagens.

A versão brasileira corrente reza: “E os seus corpos jazerão estirados nas praças da grande cidade, que se chama espiritualmente Sodoma e Egito, onde também o Senhor deles foi crucificado”. (N.T.)

Pound desenvolveu esta sua idéia a partir do estudo de Fenellosa[4] sobre os caracteres chineses, nos quais um grupo de radicais se compõe para produzir uma única imagem verbal, um elo significativo com o sentido de “hieroglífico” em Vico. O exemplo mais conhecido de Pound, em termos de metáfora por justaposição, é seu poema de duas linhas sobre o Metrô de Paris:

“The apparition of these faces in the crowd,

Petals on a wet, black bough".'

Aqui qualquer predicação do tipo “é”, “é como”, "lembra-me de”, “sugere”, ou outra, além de arruinar o poema breve, enfraqueceria o poder metafórico apenas por juntar as duas imagens. Do mesmo modo lemos nos Provérbios, 11:22, omitindo o tecido conetivo fornecido pela Versão Autorizada e outras traduções:

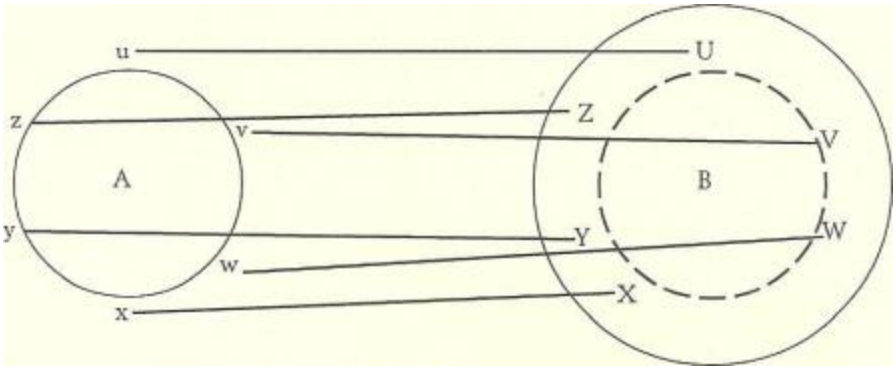
"Uma jóia de ouro no focinho da porca,

uma formosa mulher sem discrição”.”

Uma vez posta a questão da metáfora implícita, ou por justaposição, passamos para uma dimensão inteiramente nova da linguagem figurada. Aqui devemos retornar a um princípio crítico discutido no meu livro *Anatomia da crítica,* tanto quanto em outros livros[5] preocupados com diferentes aspectos de uma teoria sobre a linguagem verbal. Digamos que a palavra tenha seu significado de dicionário, ou convencional, que existe independentemente daquilo que lemos; e que tenha também seu significado particular, o daquele contexto que lemos. Portanto, à medida que lemos, nossa atenção caminha em duas direções: uma para o exterior, em busca do significado convencional ou memorizado, e outra para o interior, em busca do significado específico e contextualizado.

Em algumas estruturas verbais chegamos a um ponto onde nos damos conta de que os significados dicionarizados estão se organizando num segundo desenho de motivos, paralelo ao das palavras. Isto é um sinal de que o que estamos

lendo é de intenção descritiva; a estrutura verbal reproduz a seu modo o corpo de fenômenos que descreve, e ao longo da descrição prevalece uma comparação implícita entre ambos. Em outras ocasiões parece não haver tal estrutura secundária de significado fora das palavras; por sua vez isto é sinal de que o que lemos é “literário”. Provisoriamente, isto significa uma estrutura verbal existindo com uma finalidade em si mesma. A guisa de ilustração:



d é a estrutura verbal que lemos; *B é o* mundo exterior a ela, onde se acham todas as coisas que as palavras devem significar. As letras *uvwxyz* são as palavras individuais na estrutura verbal A, e as *UVWXYZ* as coisas que elas, individualmente, significam. O círculo A representa a inter-relação das palavras que lemos, e o círculo pontilhado representa a estrutura correspondente no mundo não verbal, que existe apenas quando a estrutura verbal é descritiva. Se A fosse literário, *UVWXYZ* não teria um desenho simétrico correspondente a *uvwxyz,* mas seria um desenho puramente de acaso com cada elemento voltando a A para encontrar seu significado contextual. Se começamos a ler o poema de Carl Sandburg sobre a neblina:

“The fog comes On little cat feet”',

fica logo claro que não vamos encontrar nada estruturado exteriormente a respeito de neblinas e gatos: a sugestão de algo silencioso e aveludado retorna à estrutura metafórica do próprio poema. No esquema acima, o movimento por *u, v, w, x, y* e z é a narrativa do "mythos" já aqui discutida, e *uvwxyz*

‘ Vem a neblina com leves patas de gato. (N.T.)

representa o conjunto de *A,* enquanto *UVWXYZ* é apenas a parte mais infinitesimal de *B.*

Há dois modos de proceder a uma meia-leitura que mostram como dois processos sempre se fazem presentes. Se lemos um tratado técnico sobre um assunto que conhecemos pouco, podemos ver que as sentenças fazem sentido gramaticalmente falando, mas não temos referentes externos suficientes para completar a operação. O mesmo acontece ao lermos algo numa língua que conhecemos imperfeitamente. Se, por outro lado, nossa leitura for preguiçosa ou desatenta, reconhecemos as palavras individualmente mas não fazemos o devido esforço organizado, a Gestalt ou seja lá o que for, para unificá-las sintati-camente. Aqui devemos assinalar como significativo que este esforço organizativo centrípeto da mente é primordial. A mera falta de familiaridade com os referentes pode ser superada pelo incremento dos estudos e é secundária. Uma falha em apanhar o significado centrífugo é uma leitura incompleta; a mesma coisa em relação ao significado centrípeto é uma leitura incompetente.

Examinando-se uma estrutura literária específica, nossa atenção se dirige às inter-relações entre as próprias palavras. Muito de nossa atenção se concentra aí nas figuras de linguagem, porque todas elas sublinham os aspectos centrípetos e inter-relacionais das palavras. A fase descritiva da linguagem, nossa fase terceira ou demótica, invoca o critério de uma verdade verificável, ou seja, de uma correspondência satisfatória entre a estrutura verbal e as coisas que descreve. A expressão de uma tal verdade requer normalmente um mínimo de figuras de linguagem que, neste contexto, parecem ser coisas “meramente verbais”. E impossível ler a Bíblia desse modo, graças ao predomínio da metáfora e de outras formas de figuração retórica.

O princípio da metáfora implícita coloca, entre outras coisas, que, ao se decidir por um significado "verdadeiro” para uma certa palavra, esta decisão será uma escolha entre várias metaforicamente possíveis, e que de algum modo estas outras ainda permanecerão por lá. Isto é óbvio sobretudo quando a palavra é um conetivo, como aquele “entos” do aforisma de Jesus. Suponhamos, por exemplo, que decidíssemos ser o "verdadeiro” significado da palavra “em” o de estar contido por um continente, como em “ervilhas em suas vagens”. Em todos os outros casos a palavra “em” seria metafórica, inclusive no começo desta mesma frase. Logo, logo fica claro que ninguém pode usar a linguagem dessa forma: toda a linguagem é permeada pela metáfora simplesmente porque as palavras são justapostas.

Podemos observar de passagem que todo o discurso contém uma dose muito grande de significado inconsciente, adicional ou implícito, que procede da proximidade das palavras umas com as outras e que isso

provoca muitas relações que não precisam ou mesmo não podem se explicitar. Nas *Investiga-*

goes filosóficas, de Wittgenstein[6], um dos problemas da veiculação de significado através da linguagem ordinária assim aparece exemplificado: *A* diz a *B:* “Ensine um jogo a estas crianças”. *B* ensina-lhes um jogo de azar com dados. *A* retruca: “não me referia a este tipo de jogo”. Aquilo a que A se referia está posto na proximidade entre “jogo” e "crianças”: jogos apropriados ou associados a elas. Este princípio de significado implícito veiculado pela justaposição de palavras é o princípio geral do que em crítica literária se chamava “explication de texte”, e também é parte do que se chama hermenêutica. Se a contigüida-de das palavras não contivesse tantos significados adicionais, muito dessa explicação se reduziria à livre associação ou delírio. Eis aqui um outro princípio crítico de raiz bíblica, pois a hermenêutica começou pela exegese da Bíblia. Numa tal exegese, mesmo em qualquer sermão inteligente que se mantenha preso ao texto, uma grande parte da atenção se volta para trazer à tona os significados “ocultos” que a justaposição provoca.

Estamos de volta à questão do último capítulo: o que a Bíblia significa literalmente? Temos de reconsiderar alguns pontos lá estabelecidos em outro contexto. Num certo sentido todas as respostas possíveis vêm a ser uma só: a Bíblia, como outros livros, significa literalmente aquilo que ela diz, nada mais, nada menos. Mas podemos usar esta resposta de duas maneiras, pelo menos. Algumas estruturas verbais, dissemos, organizam-se como contrapartidas de eventos externos, como os relatos históricos; outras, como as estórias, existem como um fim em si mesmas e não têm tal contrapartida. Grosso modo o primeiro grupo consiste

de estruturas descritivas não literárias. O segundo grupo, de estruturas literárias ou poéticas. Como parece que a Bíblia não é literatura, embora tenha todas as características da literatura, seu significado literal tem sido olhado como se fora simplesmente descritivo. A Bíblia significa literalmente aquilo que ela diz, nada mais, nada menos; na maneira tradicional de se aplicar este princípio, isto significaria que o que ela diz na área histórica, por exemplo, é uma transcrição definitiva de eventos que de fato se passaram.

Esta visão, apesar de suas dificuldades evidentes, algumas das quais inclusive já tratamos, retira sua força em grande parte da tradicional associação da palavra “verdade” com estruturas verbais descritivas. Na estrutura poética como tal não há tal critério de verdade, como explicou Aristóteles: o escritor de poesia ou ficção conhece apenas o “seja isto”, “seja aquilo”, e adota postulados que podem estar tão longe da experiência ordinária como os de *Alice no país das maravilhas.* Não ficamos pondo

em questão os postulados: nós os aceitamos, e simplesmente perguntamos o que a partir deles se faz. Por isso no mundo dos clichês ordinários a distinção entre o descritivo e o poético, onde apenas o primeiro parece ter um interesse pela verdade, adquiriu um sentido moral, como na escolha de Hércules. Um preconceito cultural, que nos influencia mesmo que dele não nos demos conta, dá a todas as palavras relacionadas com a estrutura literária ou centrípeta, tais como “mito”, “fábula”, ou "ficção”, uma tonalidade segunda de “não verdadeiras de fato”, coisa que já observáramos. Num de seus livros sobre cabalismo,

Gershom Scholem[7] diz que às vezes ele parece perder a direção e aí “degenerar em mera literatura”. Acho que compreendo muito bem o contexto desta observação; mas, considerando a notável proximidade entre as técnicas do cabalismo e as da crítica literária, a classificação implícita da literatura, mesmo que inconsciente, parece com a de algo frívolo e desagradável.

O princípio aqui presente se aplica a todos os livros, mas em especial à Bíblia, porque esta é tão profundamente enraizada nas características das palavras e da linguagem. O aspecto primordial de uma estrutura verbal é o centrípeto, porque a única coisa que as palavras podem fazer com uma precisão e acuracidade reais é permanecerem juntas. A partir de um certo ponto a linguagem começa a perder acuracidade na descrição: o relato mais fielmente descritivo de qualquer coisa terminará por abandonar o que descreve em direção a suas ficções gramaticais autocontidas como sujeito, predicado e objeto. Os eventos descritos na Bíblia são, no dizer de alguns eruditos, “eventos de linguagem”, trazidos até nós apenas por palavras; e são as próprias palavras que guardam o sentido de autoridade, não os eventos que descrevem. A Bíblia significa literalmente o que ela diz, nada mais, nada menos, mas pode significar o que diz apenas sem nenhuma referência primordial com algo fora do que diz. Quando Jesus diz (João, 10:9) “Eu sou a porta”, a afirmação diz literalmente o que diz e nada mais e nada menos, mas não há nenhuma porta fora do versículo de João para que possamos apontar. E, quando o Livro de Jonas diz que Deus providenciou um peixe enorme que engolisse o profeta, não há nenhum peixe enorme que deva entrar na estória de fora dela. Podemos até dizer que mesmo a

existência de Deus é uma inferência da existência da Bíblia: no *começo* era o Verbo.

Um literalismo exteriorizado, que subordine as palavras a coisas “reais”, é do tipo daquela compreensão do “homem natural” que Paulo rejeita na passagem já citada (2:14) da Primeira Epístola aos Coríntios. Sublinhemos algo que será importante mais tarde: quando a Bíblia condena a idolatria, ela o faz

como a de uma projeção “literal” no mundo exterior de algo que pode ser aceitável como metáfora poética. Assim Jeremias (2:27) ridiculariza os que dizem: “a um pau: Tu és meu pai. E a uma pedra: Tu me geraste”. Mas Isaías (51:1) conclama seus ouvintes a atender “para a rocha de onde fostes cortados e para a caverna do lago, da qual fostes tirados”. Abase epistemológica da idolatria, por assim dizer, é exatamente a mesma de Fausto, quando traduziu equivocadamente *das Wort* por *die That.*

Significado metafórico, como mito, tem para mim um sentido primeiro e um derivado; o primeiro é tão amplo que de fato é uma tautologia. Todas as estruturas verbais têm um aspecto centrípeto e um centrífugo, e podemos chamar aquele de literário. Neste sentido todas as estruturas verbais, sejam quais forem, têm um aspecto literário, embora normalmente não falemos de literatura, a menos que permaneça ausente qualquer padrão que envolva contínua referência descritiva. O significado primordial e literal da Bíblia é, então, centrípeto e poético. Só ao lermos como lemos poesia podemos tomar a palavra “literal” a sério, aceitando todas as palavras que nos são dadas sem questioná-las. O significado primordial, que se ergue apenas do interligar-se das palavras, é o significado metafórico. Há

muitos signficados secundários, derivados da perspectiva centrífuga, que podem assumir as formas de conceitos, predicações, proposições, ou de uma seqüência de eventos biográficos ou históricos, e que são, sempre, subordinados ao significado metafórico. Ter sempre presente este sentido centralizado de contexto é o que Paulo tem em mente quando faz a analogia da fé (Romanos, 12:6; a Versão Autorizada traduz “analogia” por “proporção”), embora eu aqui aplique o princípio à crítica e não à fé.

Podemos chegar a outros livros e dizer deles: ou há uma referência contínua de significado externo, que estabelece um contexto para qualquer verdade descritiva que ele possa ter, ou não há tal referência. Neste último caso estamos diante de uma peça literária, onde o critério de literatura emerge inteiramente da consistência verbal interna. Ao lidarmos com a literatura, falamos com freqüência de sua unidade autocontida como "imaginativa”, e assinalamos como “imaginária” a sua relação com eventos reais. Contudo, como vimos, a Bíblia não cabe nesta antítese: ela não é literária nem não literária. Formulando de outro modo, mais positivo: ela é literária tanto quanto possa sê-lo sem sê-lo de fato. O significado literal na Bíblia é seu significado poético, primeiro, por tautologia, no contexto em que todo o significado literal é centrípeto e poético; segundo, num sentido muito específico de nos confrontar com formas explicitamente metafóricas e outras de dicção marca-damente poética.

Ainda assim, não podemos fazer com a Bíblia o que podemos fazer com Homero ou Dante: quedar-nos com a dicção explicitamente poética como a

categoria envolvente. Neste ponto do caminho aparece um dilema do tipo *pons asinorum' .*

Os que compreenderem que minha identificação do significado literal com o poético precisa de mais contextualização, devem voltar à marca número 1 de nosso jogo em busca de alguma conexão com acuracidade descritiva, por mais que esta possa ser modificada ou frustrada pelo próprio texto bíblico. Outros preferirão o rumo de que, tão logo se admita a presença de outros fatores além do poético, questões de crença e compromisso prevalecem. Em minha opinião nenhuma dessas atitudes conseguirá avançar muito a partir daqui. No caso da Bíblia estamos às voltas com uma teoria do significado e da verdade bem mais complexa do que no caso de outros livros, e minha revisão da palavra "literal" é apenas o primeiro passo, embora o primeiro seja essencial, da abertura de um caminho que nos leva ao próximo estágio da argumentação.

O contexto centrípeto de caráter bíblico se estende por quase tudo do livro a que chamamos de "A Bíblia Sagrada", e poderia mesmo ir muito além dele, só que temos de parar em algum lugar. Seja onde for que nos detenha-mos, a unidade da Bíblia como um todo é um pressuposto que subjaz ao entendimento de qualquer de suas partes. Insistimos em que essa unidade não é primordialmente uma consistência metonímica dirigida à nossa fé; é uma unidade de narrativa e de imagética, e do que chamamos antes de metáfora implícita. Daremos as linhas principais desta estrutura unificada em capítulos posteriores.

No último capítulo tecemos considerações sobre seqüências de palavras, das que formam narrativas e

nos fornecem uma base para uma teoria do mito do ponto de vista literário. Mas ler palavras em seqüência é apenas uma de duas operações críticas. Uma vez lida uma estrutura verbal, e relida o suficiente para ser possuída, a estrutura “congela”. Torna-se uma unidade em que todas as partes têm existência simultânea; podemos então examiná-la como um quadro, sem levar em conta o movimento próprio da narrativa.
Podemos comparar isto ao estudo de uma partitura, na qual podemos nos voltar para qualquer parte sem prestar atenção ao movimento seqüencial exigido por uma execução. O termo “estrutura”, aqui tantas vezes presente, é uma metáfora oriunda da arquitetura, e pode induzir a equívocos em se tratando de narrativas, que não são estruturas simultâneas mas movimentos no tempo. O termo “estrutura” encontra seu contexto apropriado naquele segundo estágio, onde têm origem todas as discussões sobre “forma espacial” e tópicos críticos da mesma linhagem.

’ *Pons asinorum* - literalmente, “ponte dos asnos”. Designa um tipo de teste aplicado especificamente para testar a habilidade dos inexperientes ou ignorantes. (N.T.)

O estágio da leitura seqüencial é, em termos estritos, uma experiência pré-crítica. E prematuro começar um estudo crítico antes que todos os dados estejam presentes, ou seja, antes que todas as palavras tenham sido lidas. Ao se completar a experiência, podemos avançar para o conhecimento. Aí torna-se relevante uma grande quantidade de detalhes adicionais que perdemos na leitura seqüencial. Isso assim acontece porque todas as imagens estão metaforicamente ligadas entre si; elas não se ligam apenas àquelas que as seguem imediatamente na narrativa. Daí a complicação

de qualquer estudo sério-de um texto complexo como uma peça de Shakespeare, por exemplo: a plena explicação do tecido de palavras tomaria muito mais tempo do que a própria representação.

Descrevi este processo como uma leitura seqüencial seguida do estudo do texto completo como uma unidade simultânea. Mas isto é obviamente uma simplificação: perderíamos rapidamente nossa perspectiva no estudo de um texto de Shakespeare a menos que voltássemos seguidamente à leitura seqüencial, e ao assistir do próprio espetáculo. A experiência da leitura ou da escuta deve ser também continuamente re-criada. E muito mais óbvio ainda que as duas operações devam avançar concomitantemente no estudo da Bíblia, porque, ao contrário de Homero, a Bíblia não apresenta uma superfície narrativa contínua. Ela é tão digressiva que nos força à contemplação de uma multiplicidade de perspectivas ao longo do caminho.

Arriscando incorrer em prolixidade, podemos resumir o atual estado do argumento. Se lemos a Bíblia seqüencialmente, ela se torna um mito: primeiro, por tautologia, no sentido de que todos os mitos são *mythoi* ou narrativas; segundo, no sentido mais específico de ser uma narrativa na qual se encontra o tipo de matéria significativa que encontramos em todas as mitologias, como estórias da criação, do legendário, listas de leis, rituais e das explicações de suas origens, e assim por diante. Se "congelarmos" a Bíblia numa unidade simultânea, ela aparecerá como uma única metáfora, gigantesca e complexa; primeiro, num sentido tautológico, pois todas as estruturas verbais são metafóricas por justaposição; segundo, no sentido específico de conter uma estrutura de imagens significativamente reiteradas. Tradicionalmente, leu-se

a narrativa bíblica como “literalmente” histórica e o seu significado como “literalmente” doutrinai ou didático; este livro propõe que o mito e a metáfora são suas bases literais de sustentação.

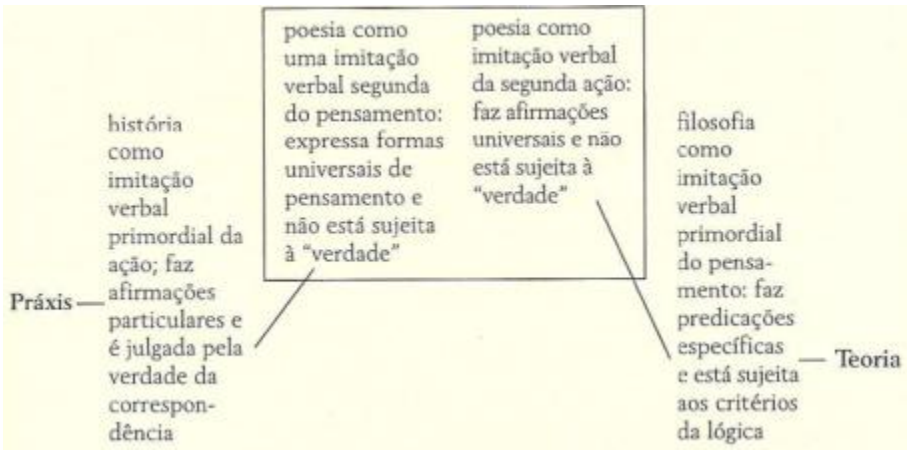
Nossa discussão sobre o mito e a história nos levou à distinção aristotélica entre a narrativa poética de caráter universal e o relato histórico de caráter particular, e vimos que a narrativa bíblica é muito mais próxima da primeira. Já lamentei em várias ocasiões que Aristóteles não tenha entrado na outra parte da questão: de qual relação há entre o significado universal e o particular.

Este último consistiria de predicações que, como as afirmações do historiador, estariam sujeitas a critérios do tipo verdadeiro ou falso. Incluiria, por exemplo, o pensamento metafísico, que consiste de predicações julgadas verdadeiras ou falsas por seus leitores. Que aparência teria o significado poético ou universal? Quem sabe esta questão faria parte do segundo livro da *Poética,* aquele que não foi escrito ou registrado. E seria muito interessante saber como Aristóteles lidaria com uma questão que o forçaria a encarar de modo mais atento a natureza do pensamento mitológico - que ele desqualifica com tanto desprezo na *Metafísica* (num contexto levemente diverso, é verdade). Parcialmente por não haver diretiva aristotélica, tem-se invertido a questão do significado primordial e do segundo, em minha opinião.

E freqüente os filósofos fornecerem “ilustrações” concretas do seu pensamento: algumas vezes a ilustração toma a forma de um diagrama, como no caso da “linha dividida” da *República*; mas é mais comum ela ser uma imagem ou uma estória. Quando chegamos a

uma peça como o “Sartor Resartus” de Carlyle, dizemos que é um trabalho literário usando para isso uma imagem do tipo roupa-no-corpo como ilustração da filosofia romântica alemã da escola fichteana. “Corpo” dá corpo a um mundo em si mesmo que nunca vemos, que Fichte foi buscar no mundo nômino de Kant das coisas em si; “roupas” fica no lugar do mundo fenomênico que ao mesmo tempo revela e contém o primeiro. Uma tal ilustração concreta, por toda sua crua simplicidade, é útil em tornar um difícil pensamento abstrato mais acessível a mentes ingênuas; pelo menos é assim que corre o costumeiro lugar comum, que deriva da cruzada de Platão contra a metáfora e a favor da dialética.

Suponhamos virar tudo isso do avesso. Suponhamos que a metáfora da “roupa-no-corpo” de Carlyle seja o significado poético e, portanto, primordial, ou universal, da construção de Fichte, o germe da qual esta cresceu, e que Carlyle tenha chegado mais perto da gênese da filosofia romântica do que o próprio filósofo poderia chegar através do uso da linguagem predicativa. Suponhamos pensar os mitos platônicos não como ilustrações dentro de seus diálogos, mas como o significado primordial de que as discussões dialéticas são, na verdade, comentários. Isto nos levaria ao princípio de que o significado metafórico tem a mesma relação com o significado discursivo que o mito tem com o relato histórico: é um significado poético ou universal, e pode dar vazão a uma variedade de versões, todas consistentes, de seu significado discursivo, tal como o mito pode dar vazão a uma variedade de “exempla” históricos. Assim:


poesia como uma imitação verbal segunda do pensamento: expressa formas universais de pensamento e não está sujeita à "verdade"
poesia como imitação verbal da segunda ação: faz afirmações universais e não está sujeita à "verdade"
história como imitação verbal primordial da ação; faz afirmações particulares e é julgada pela verdade da correspon-dência
Práxis
filosofia como imitação verbal primordial do pensa-mento: faz predicações específicas e está sujeita aos critérios da lógica
Teoria

Entretanto um diagrama bidimensional pode esconder o princípio acima exposto: o de que sejam quais forem as estruturas verbais, históricas, poéticas ou discursivas, todas têm um aspecto dinâmico e um aspecto estático. Dissemos que a Bíblia contém um mito histórico que passa ao largo dos critérios históricos convencionais: ela não é um relato histórico específico nem uma pura visão poética, mas apresenta a história de Israel, passada e futura, de tal modo a deixar livre a história convencional para que esta desempenhe o seu papel. Do mesmo modo ela contém, ou melhor, é uma estrutura de significado poético ou universalizado, que pode dar vazão a uma variedade de interpretações teológicas discursivas. Quando a Igreja Católica conseguiu poder temporal, foi capaz dc confinar versões discursivas aceitáveis do significado da Bíblia dentro de órbitas muito estreitas. Com a Reforma tornou-se óbvio que os significados segundos ou discursivos da Bíblia podiam tomar muitas formas, todas consistentes internamente, e que nem todas eram necessariamente teológicas.

Aplicou-se o mesmo princípio à mitologia clássica, terreno onde os críticos tinham muito mais liberdade e onde, portanto, ele apareceu de modo muito mais claro. Ao longo do período metonímico temos uma tradição

de comentário do mito informada pelo princípio geral de que uma estória-mito pode levar consigo uma enorme variedade de ''interpretações'' ou de"significados". Todo e qualquer exemplo ilustra uma variedade de preceitos, do mesmo modo como qualquer preceito pode ser a moral de uma fábula. Poetas clássicos maiores, sobretudo Homero e Virgílio, acabaram por serem considerados verdadeiras arcas do tesouro quanto a idéias metonímicas. Até mesmo Francis Bacon escreveu um tratado sobre "A sabe-

doria dos antigos", no qual a maioria dos mitos clássicos comuns tornaram-se protótipos dos seus próprios princípios filosóficos. A questão de por que poetas e outros construtores de mitos se expressavam de modo tão tortuoso ou oblíquo desde um ponto de vista metonímico, recebeu uma resposta tipicamente "hierática". Eles escreviam dessa forma para esconder os significados mais profundos dos olhos profanos e vulgares, reservando-os para um elite de iniciados.

Tais comentários dos mitos, que se firmaram no derradeiro classicismo.. com Cornutus, Antoninus Liberalis e os críticos de Virgílio, Servius e Fulgentius, entre outros, permaneceram correntes durante todo o período metonímico, indo mesmo além dele. *Queen of the air* (A rainha do ar), de Ruskin, foi talvez sua última manifestação na literatura inglesa. Agora vêem-se tais comentários mais ou menos como uma aberração do pensamento, mas o princípio que neles subjaz é primordial e de significação permanente: o pensamento mítico é pensamento universal e poético, e está para o pensamento predicativo como o mito narrativo está para o relato histórico. Os pensadores interessados em tais assuntos em geral evitavam tratar da Bíblia como fonte de mitologia, para não entrarem em conflito com a

autoridade dos dogmas, embora traçassem paralelos entre os mitos clássicos e bíblicos. No período descritivo tais interpretações morais e didáticas dos mitos foram substituídas por outras de natureza semi-antropológica. Nestas, por exemplo, a vida de Jesus poderia ser interpretada como qualquer coisa desde um mito solar até o culto de algum cogumelo. Aqui prevalece o mesmo princípio de que um mito pode suportar uma variedade indefinida de interpretações. A plausibilidade de uma dentre elas ser a “verdadeira” fica enfraquecida pela plausibilidade de muitas dezenas de outras.

Com o advento da fase descritiva, a ciência moderna e sua linguagem matemática entraram no quadro. Já expliquei antes por que penso que o assim chamado conflito entre ciência e mitologia, com as explicações da primeira tornando obsoletas as da segunda, afetam apenas os acessórios e não o cerne da mitologia, sendo esta re-criada pelos poetas. Estes continuam a pensar mítica e metaforicamente; não conseguem absorver a linguagem científica a partir de um certo ponto que se coloca de começo. Aproximando-nos da Bíblia sem ansiedades irrelevantes, logo vemos que sua atitude em relação ao conhecimento natural é paralela à sua atitude em relação à história. Para ela o conhecimento natural é algo que o homem pode adquirir por si mesmo. A Bíblia não contém qualquer referência direta à ciência; de qualquer modo uma referência dessas seria um anacronismo. No entanto essa ausência não bloqueia seu caminho, a não ser para os leitores que concorram com seus

próprios bloqueios. O Livro de Enoc[8] nos diz que o sol e a lua têm aproximadamente o mesmo tamanho mas que o brilho do primeiro é sete vezes maior; tal afirmação

seria um grande embaraço se o livro tivesse se tornado canônico. Parece haver um tato inerente, se assim podemos chamá-lo, nos livros canônicos que os impede de fazer afirmações desse tipo.

Algumas suposições cosmológicas presentes na Bíblia não estão mais entre nós, como a do Gênesis e de outras passagens de que há um oceano sobre os céus e um lençol de água doce sob a terra. Mas tais suposições são e permanecem metafóricas, no mesmo plano das expressões “nascer” e “pôr-do-sol”; elas não forçam nenhuma crença, assim como estas expressões não forçam nem implicam a crença num sistema solar geocêntrico. A frase "suspende a terra sobre o nada” (Livro de Jó, 26:7) é uma metáfora ousada, mas que não impediu o futuro crescimento da astronomia. A concepção de sabedoria na Bíblia nunca se associa a nenhum tipo de conhecimento esotérico. “Nada disse em secreto" (João, 18:20), foi a resposta de Jesus a Caifás; ele falava sobretudo de atividades políticas subversivas, mas a observação pode muito bem servir de epitáfio para todos os “evangelhos secretos” do tipo *Pistis Sophia.* E curioso mas significativo que tanto “gnóstico” como “agnóstico” sejam palavrões na tradição cristã: a sabedoria não se identifica com o conhecimento, mas tampouco com sua negação. E uma sabedoria existencial com seu centro na inquietação pelo humano, não na exploração da natureza ou de outros mundos (cf. Jó, 28:14, “O abismo diz: ela não está em mim”). Mas, olhando a Bíblia como um mito, vimos que o mito bíblico era uma forma de *Heilsgeschichte* e tinha sua própria forma de história. Olhando-a como metáfora, uma metáfora complexa, encaramos a palavra “revelação”, que de fato implica algum tipo de conhecimento, embora não seja necessariamente conhecimento histórico nem da natureza".

Já sugerimos que os deuses politeístas eram metáforas paridas pela estreita associação do homem com a natureza e a percepção de que esta tem uma vida e uma energia identificáveis com ele próprio. Deidades locais - ninfas, faunos, e sátiros de uma mitologia mais tardia - são parte da acepção de uma *natura naturans,* do "paganismo", que é uma crença instintiva do *paganus,* do camponês que está imerso nesta natureza e distante dos centros de desenvolvimento social. Neste meio os deuses são seres misteriosos cuja presença se percebe ou se deixa ver de modo imprevisível em epifanias. Seu pano de fundo é uma natureza que primordialmente é uma força de crescimento ou de energia (sentido original da palavra grega *physis*). Nada disso fica confinado ao paganismo: os poetas continuam insistindo numa identidade com o que Dylan Thomas chama de "a força que através do verde estopim puxa a flor", coisa que na visão deles ignoramos com grande risco para nós mesmos. Wordsworth fala das "enormes e poderosas formas" que deslizam da natureza para a alma humana, e Baudelaire conforma a percepção deste mistério tantálico que provém da mesma fonte:

"La Nature est un temple oú de vivants piliers

Laissent parfois sortir de confuses paroles;

L'homme g passe à travers des forêts de symboles

Qui l'observent avec des regards familiers".[9]

Mas na Bíblia há muitas lindas e eloqüentes passagens, como a que fala "Olhai os lírios do campo..." (Mateus, 6:28), que demonstram uma enorme sensibilidade em relação ao poder e à beleza da "natura naturans". A Bíblia condena apenas o que chama de idolatria: o

sentimento do numinoso, da presença divina, pode ser experimentado na ou através da natureza, mas não pode ser atribuído à natureza. Isto colocaria o homem sob a garra de um poder externo que, uma vez que se projeta de seu interior, o escraviza com seu consentimento. A natureza é companheira do homem, e nela não há deuses; os deuses que nela se acham são demônios, e graças a seu conhecimento de Deus o homem deve voltar-se primeiro para o mundo verbal e humano. A

oposição se dá, portanto, aos mitos formados a partir da percepção da *natura naturans,* quando eles se transformam em cultos de uma deidade construída a partir desta última.

Em mitologia não há princípio sem muitas exceções, mas é muito freqüente formular-se, a partir desta atitude em relação à natureza, uma mãe-terra que tudo pare e a que tudo retorna por ocasião da morte. Esta mãe-terra é a imagem mais compreensível da *natura naturans,* e desta ela adquire a ambivalência moral. Como ventre materno de todas as formas de vida, ela tem um aspecto protetor e dadivoso; como tumba de todas as formas de vida, tem um aspecto sinistro e ameaçador; como manifestação de um interminável ciclo de vida e morte, tem um aspecto inescrutável e enganador. Daí ser ela com freqüência uma *diva triformis,* uma deusa de alguma forma tríptica: em geral, a de nascimento, morte e renovação no tempo; ou de céu, terra e inferno no espaço.

Várias vezes esta deusa se deixa vislumbrar na Bíblia, com sua companhia subordinada, em geral masculina, que representa o próprio ciclo de vida e morte, enquanto ela mesma representa o processo contínuo que subjaz ao ciclo. Este companheiro-companhia pode ser seu

filho, amante, ou um “deus agonizante”, uma vítima dela mesma, deusa, ou de algum aspecto do tempo “morto” no ciclo anual, seja o inverno ou a seca no fim do verão. Vênus e Eros (Cupido), Vênus e Marte, Vênus e Adonis são formas familiares desta relação tríptica na mitologia clássica. A primeira e a terceira têm correspondentes cristãs nas figuras da Madona com a Criança e da Pietá; por muitas razões, algumas delas óbvias, as figuras de noiva e mãe devem ser separadas na mitologia cristã. Nos cultos de deuses agonizantes a que a Bíblia se refere, situando-os nas nações circunvizinhas, a morte do deus masculino é chorada por um coro de mulheres que representa a mãe-terra, cuja produtividade fica latente durante os tempos “mortos” do ano. Esta deusa que, segundo Robert Graves, é mãe mas permanece uma virgem-mãe, renova sua virgindade todas as primaveras e espera por um novo amante, obliterando a memória do passado. Na mitologia grega Artemis era uma virgem e a protetora das mães por ocasião do parto. Uma manifestação mais clara ainda da identidade dos dois aspectos é a “Diana dos Efésios”, de muitos seios, que aparece nos Atos dos Apóstolos, 19.

Domina esta mitologia a concepção de um movimento cíclico, mais especificamente o ciclo das estações do ano e da vida animal e vegetal com ele entrosada. O ciclo presidido pela terra-mãe *natura naturans* é, no dizer de Platão, o ciclo do diferente: a vida que emerge é sempre diferente da que lhe deu à luz. Daí a ênfase na renovação e na obliteração do passado. Conforme a sociedade se torna mais complexa, em algum momento a

mitologia se expande na direção de conceber uma *natura naturata,* a natureza como uma estrutura, ou sistema. O simbolismo do movimento cíclico se dirige para o céu. Isto porque o céu ilustra o ciclo do

semelhante, não o do diferente: claramente é o mesmo sol que se levanta no dia seguinte e é a mesma lua que retorna das trevas. Tal ciclo sugere planificação e inteligência ao invés de poder misterioso, e conforme esta noção vai dominando a mitologia pensa-se cada vez mais no deus supremo como um pai celestial. É um pai porque é uma deidade que não carrega nem nutre seus filhos; por isso mesmo é um deus que “faz” o mundo, ao invés de dar à luz a vida e a existência.

Provavelmente poderíamos pensar que um pai celestial seria posterior a uma mãe-terra, sendo esta mais adequada a uma economia agrária e aquele mais adequado à vida que, acredita-se, sucedeu a esta economia: uma vida cheia de ferramentas, patriarcal e urbana. Neste campo não há certezas; de qualquer modo um deus jamais é novo; é apenas uma nova ênfase dada a uma concepção presente desde o começo. Ensinaram-nos ser muito antiga e primitiva a crença[10] num deus celestial, mas, quando um sistema social não se desenvolve, a deidade correspondentemente entra em disfunção: uma espécie de *dieu jainéant* (deus vadio) que deixa o efetivo controle do mundo para seus subordinados. De qualquer modo Hesíodo estabeleceu na mitologia grega a concepção de uma mãe-terra como muito mais antiga do que a de Zeus, o pai celestial, que não deixa de ser um usurpador e o terceiro numa sucessão de celestes, vindo depois de Cronos e de Urano. No tempo dos estóicos o pai celestial que cria prevaleceu sobre a mãe-terra que procria. Os grandes hinos a Zeus, dos poetas estóicos Cleante e Aratus de Soli, falam da humanidade como descendência de Zeus. Nos Atos dos Apóstolos, 1 7:28 Paulo cita uma frase de Aratus neste sentido, com aprovação.

Tudo isto é parte de um desenvolvimento social onde deuses subordinados deslocam-se de deidades locais, de florestas, campos e ribeiros para uma analogia de uma humana aristocracia - como a dos deuses olímpicos, na Grécia. Os olímpicos tratam a humanidade como a aristocracia faz com seus inferiores - com algo de uma justiça rude, especialmente atenta a pôr abaixo qualquer coisa que ameace seus privilégios. Sua morada, o topo de uma montanha, é simbolicamente "superior" à humanidade. Numa estágio posterior irão todos para o céu, entre as estrelas, e nos últimos períodos clássicos a maioria dos deuses efetivos serão deuses estelares. A mãe-terra também tende a assu-

mir características de uma deusa celestial: mesmo na Bíblia algo dessa evolução comparece. No tempo dos juizes cultuava-se uma deusa da fertilidade ■ em Israel. Chamavam-na Asherah, porque era uma deusa das árvores, e *asherah,* ou acha de lenha, era seu emblema (Juizes; 6:25 e em outras partes). Já no tempo de Jeremias (44:15 e seguintes) ela era uma Rainha dos Céus. Quando Jeremias admoestou as mulheres de Jerusalém por retornarem a seu culto, elas calmamente lhe explicaram que não tinham tido sorte desde que abandonaram o seu culto, e que nada tinham a perder por renovar sua fidelidade, uma linha de argumentação que, aliás, não difere muito da do próprio Jeremias. De modo semelhante Isis, no Egito, moveu seu centro de gravidade do ciclo inferior para o superior, embora sempre tenha havido deusas celestes no Egito. No cristianismo a Virgem Maria tomou alguma de suas qualidades dessa Rainha dos Céus, com seu manto azul e seu emblema estelar (*stella maris* - estrela do oceano - N.T.), que também fora de Isis. Certas evoluções históricas do judaísmo atribuíam algo parecido a uma *Schekinah* fêmea, ou presença divina. Nenhuma

dessas foi jamais olhada como um Deus supremo, que permaneceu, em todas as religiões Bíblicas, como simbolicamente masculino.

Nesta passagem de uma *natura naturans* para uma *natura naturata* há uma curiosa analogia com a passagem, no processo crítico que caracterizamos, da participação de um movimento narrativo no tempo para o estudo de uma estrutura distribuída no espaço diante de nós. Se “congelarmos” um mito, dissemos, obteremos um único complexo metafórico; se “congelarmos” uma mitologia, obteremos uma cosmologia. Assim congelado, o paganismo parece dominado pela visão da recorrência cíclica. Em si mesma considerada a natureza não sugere começo nem fim, porque a vemos dentro das categorias mentais de tempo e espaço. Fins e começos no espaço e no tempo não são de fato pensáveis, embora se possa palrar sobre isso. Contudo percebemos um padrão repetitivo na natureza; isso podemos expandir para os ciclos mais colossais, como os dias e noites do Brahma no Hinduísmo, e os sucessivos ciclos que terminam pelo fogo (<*ekpyrosis*) no Estoicismo. O universo pode ter começado com uma enorme explosão bilhões de anos atrás. O que continua a aguilhoar é o que aconteceu logo antes.

Em contraste com tudo isso o mito bíblico sublinha a existência de um começo e de um fim absolutos para o tempo e o espaço. A Criação foi um começo absoluto; perguntar sobre o que deus fazia antes é, para dizer o mínimo, [11]

uma questão de mau gosto. Agostinho[11] cita alguém, sem dúvida ele mesmo, como tendo dito que antes Deus devia estar preparando um inferno para pessoas capazes de fazer tais perguntas. Mas ouvir que não devemos

perguntar isto ou aquilo apenas aumenta a pressão para fazê-lo em qualquer mente saudável. O melhor que podemos obter como resposta é dizer que nossa experiência do tempo não contempla imaginarmos um começo para ele, e que a razão para que a Bíblia postule esse começo é provar que o tempo não é uma realidade última. Da mesma forma o Velho Testamento profetiza um fim -não exatamente para o tempo, mas para a história tal como a conhecemos, um “dia de Javé” (Jeová no dizer mais nosso, “O Senhor” na Versão Autorizada). Pensa-se nesse dia como o de uma catástrofe inominável para os pagãos e para os infiéis a Israel. A profecia magnífica desse “Dia do Senhor” que consta em Zacarias, 1:14-16 é a fonte primeira do hino medieval *Dies Irae* incorporado à Missa do Réquiem. O Novo Testamento coloca esse “Dia do Senhor” mais especificamente como um *kairos,* um tempo que tem um fim. A Versão Autorizada, traduzindo o Apocalipse, 10:6 como “tempo não haverá mais”, não é muito precisa, mas o princípio geral da profecia se mantém".

Esta concepção de dois níveis, um de tempo e espaço e outro de “eternidade” acima, faz da "ressurreição” no Novo Testamento a ascenção de um mundo de morte para um mundo de vida. Assim, a ressurreição não é renovação, renascimento, revivescência ou restauração: todas estas palavras significam um novo ciclo temporal e são, em última análise, o oposto da ressurreição. Não há nenhuma doutrina da ressurreição no Novo Testamento (talvez com a exceção de Daniel, 12:2), mas os leitores cristãos identificaram com ela todas as imagens de restauração, como a visão de Ezequiel, onde no vale das ossadas secas os ossos recuperam as suas carnes (37). Da mesma forma os ensinamentos de Jesus apelam seguidamente para o fato de que a vida humana, tenha forma cíclica ou não, é uma mistura confusa e

inseparável de alegria e sofrimento, bem e mal, nascer e morrer, e de que as realidades eternas desta vida são seus dois pólos - mundos de vida e de morte que repousam fora do tempo. Dissemos que se considera a Bíblia primordialmente como uma revelação, e que o divino reino “espiritual” dos ensinamentos de Jesus é sobretudo o que ela tem a revelar.

uste reino de Deus é um mundo idealizado, metaforicamente idêntico, como veremos mais tarde em detalhe, com o Jardim do Éden e a Terra Prometida, inclusive a futura Terra Prometida de Israel restaurada e o Apocalipse no Novo testamento. A sua imagética vem de duas fontes principais. Uma fonte é a

Ver *Conjissoes,* Livro xii.

A versão brasileira corrente traduz a passagem por "... que não haveria mais tempo”. ÍN.T.)

homem, classe média, de meados do século XX, que de fato sou. Mas, conforme o indivíduo se desenvolve dentro de sua sociedade, todos os aspectos essenciais do pensamento, da imaginação e da experiência se dão em seu interior. A liberdade coletiva, embora essencial, é genérica e imprecisa; a liberdade real é algo que só o indivíduo pode experimentar. O indivíduo cresce a partir da sociedade, como a árvore do solo, mas sem ruptura com ela. O progresso de sua educação inclui uma crescente consciência de seu contexto e dos condicionamentos sociais, e, portanto, uma reabsorção de sua sociedade por uma forma individual, embora, é claro, isto possa também incluir a absorção de muitas outras influências diversas.

Falamos da metáfora simples, do tipo "José é um ramo fértil", como uma identificação de *A com B,* e dissemos que tal tipo de metáfora é antilógica. Em lógica, *A* só pode ser *A,* e nunca *B,* e afirmar que *A "é" B* elide todas as diferenças reais entre um e outro. Mas há uma outra forma de identificação que não vemos como metafórica, mas como o suporte de todo o pensamento categórico ordenado. Há identificação *como* e identificação *com.* Identificamos *A como A* quando o fazemos ser um indivíduo da classe a que pertence: aquele objeto castanho e verde em frente à janela que identifico *como* árvore. Ao combinarmos estas duas formas de identificação, identificando um indivíduo com a sua classe, obtemos uma forma sutil e muito poderosa de metáfora. As vezes chamo-a de metáfora real, porque ela subjaz a uma das instituições simbolicamente das mais penetrantes: a da realeza.

A função do rei é primordialmente a de representar, para seus súditos, a unidade social de forma individual. Ainda hoje Elisabete II arrasta multidões onde vá não porque haja algo de excepcional em seu aspecto, mas porque ela encena a metáfora da sociedade como um só "corpo". Outras sociedades terão outros tipos de figura simbólica, mas parece haver uma eloqüência particular na do monarca *de jure* cuja posição se deve ao acaso do nascimento e que não desfruta de nenhum poder executivo. Ao mesmo tempo a maioria das sociedades livrou-se de seus monarcas; líderes "carismáticos", ditadores e assemelhados são quase invariavelmente sinistros e regressivos; a mística da realeza que as peças de Shakespeare assumem como coisa natural para nós hoje quase nada significa; e teólogos que falam da "soberania" de Deus arriscam induzir seus leitores à alienação graças à tentativa de assimilar a vida religiosa às metáforas de uma forma

de organização social obsoleta e bárbara. E natural que a mídia noticiosa empregue tão incessantemente a metáfora da realeza ao nos dizer o que a França, o Japão ou o México “estão” fazendo, como se fossem seres individuais. Mas empregava-se essa mesma figura, quando eu era mais jovem, e para meu grande desagrado, ao enfatizar o prestígio dos ditadores: “Hitler está

parte de cima, por assim dizer, do ciclo natural: a área da juventude, da primavera, de toda e energia e de todo o vigor da vida. Tradicionalmente o paraíso terreno é um *verperpetuum :* no dizer de Milton, um mundo onde o outono e a primavera dançam de mãos dadas, há flores e frutas sem inverno, onde os habitantes humanos estão na flor da idade, sem envelhecimento nem senilidade[12] [13].

A outra fonte é a do trabalho humano criativo ou produtivo. Uma boa parte da atividade humana é energia desperdiçada ou pervertida: fazer guerras, nutrir uma classe parasitária, erguer monumentos para conquistadores paranóicos, e coisas do gênero. O trabalho genuíno, que se baseia na necessidade humana por alimento e abrigo, se desloca na direção de transformar a natureza num mundo com formato, função e significado humanos. O mundo animal passa a ser um meio de rebanhos e manadas; o mundo vegetal, uma terra cultivada, um horto, de colheitas e vindimas; o mundo mineral, um espaço de cidades, construções, caminhos. Tal trabalho contém um elemento criativo, porque a mera necessidade por alimento e abrigo, por si mesma, não iria muito além da coleta de raízes e do ocultar-se em cavernas. O mundo do trabalho é tanto uma expressão do desejo quanto da necessidade: o que

o homem de fato quer é o que o trabalho positivo e produtivo que realiza mostra que ele quer.

Na literatura há dois grandes padrões de organização. Um é o próprio ciclo natural; o outro é uma separação final entre um mundo idealizado e feliz e um outro miserável ou horripilante. A comédia se desloca na direção geral do primeiro desses dois mundos, e conclui tradicionalmente com algo do tipo “viveram felizes para sempre”. A tragédia se desloca na direção oposta, e para a fórmula complementar: “não se considere alguém feliz até sua morte”. O efeito moral da literatura se baseia na suposição de que preferimos nos identificar com o mundo feliz e nos desligar do desgraçado. O registro da história, por si mesmo, não aponta isso: ao invés, aponta para o fato de que o homem se entusiasma tanto por viver no inferno como no céu. Ver a miséria como trágica, como uma forma derrocada e perversa de grandeza e esplendor, foi uma das realizações primordiais da literatura grega. A Bíblia tem uma visão da miséria mais irônica do que trágica, mas a mesma separação dialética dos dois mundos é marcada com fortes traços.

Na experiência ordinária nossas categorias definitivas são as de tempo e espaço, e por si mesmas estas são categorias intermináveis, como vimos logo

acima. Segue-se que, enquanto associarmos o eterno com um tempo sem fim, e o infinito com um espaço interminável, nada fizemos para ir além de nossas categorias ordinárias de pensamento e percepção. As vezes tentamos chegar à concepção de “eternidade” simplesmente suprimindo a essência do tempo, que é movimento e mudança, do próprio tempo. E isto que nos dão todas aquelas metáforas sobre Deus ou a realidade

definitiva como um Ser imutável, em contraste com este mundo de Mutações em que vivemos. Nesta construção descreve-se o eterno como um estado contínuo de paz, descanso e repouso. Podemos entender que tais imagens tenham forte apelo, depois de setenta anos ou algo assim de labuta, mas no fim das contas são metáforas derivadas da morte, e parecem não muito definitivas quanto a apresentarem a concepção de algo genuíno que vá além da própria morte.

Quando se toma “eterno” por “tempo sem fim”, ainda estamos falando do tempo, e a idéia de que não tenha fim não pode dele se desligar de modo algum. Isto trouxe para o cristianismo histórico um aspecto enganador e um sinistro. A frase “você não a leva consigo” é proverbial a respeito da "vida após a morte”, mas nesta mesma formulação a palavra “após” implica que levamos conosco nossa experiência ordinária do tempo. Para Jesus o céu e o inferno, os extremos da beatitude e da dor, eram as duas realidades permanentes da existência. A Versão Autorizada traduz seu termo *aionios* como “perene”, um testemunho eloqüente das limitações da linguagem. Para o cristianismo mais recente o inferno se torna então uma metáfora mista, sem esperança, significando: a) a vida humana criada pelo mal humano; b) o mundo da morte eterna que é o abismo ou profundeza do nada; c) um mundo de tortura aplicada exteriormente que não tem fim no tempo. Este último aspecto provou-se uma alavanca política muito poderosa: como observou um amigo meu certa vez, boas notícias jamais se venderão em grande escala antes de se transformarem em más notícias[14].

O autor do Apocalipse de Pedro [iA], depois de contemplar os tormentos dos condenados como algo, conforme a

expressão de La Rouchefoucauld, não de todo desagradável, recebe uma boa dica de que eles talvez não sejam intermináveis. Junto vem a idéia de que ele não deva registrar isso em seus relatos,

sob pena de encorajar as pessoas a pecarem. Através desses meios é que o pesadelo de um inferno de tempo interminável após a morte adentrou os ensinamentos cristãos e postou-se na linha de frente. A única coisa que se pode dizer dessa doutrina abominável é que conseguiu fazer do pecado algo criativo: quer dizer, a humanidade deve infinitamente mais aos pecadores que continuaram a pecar apesar da doutrina do que aos pregadores que tentaram refrear o pecado ameaçando-a com ela.

Na transformação da natureza, pelas mãos do homem, num mundo pastoral, cultivado e civilizado, há também, é claro, muito de exploração, desperdício e destruição por capricho. Talvez nossas tradições religiosas nos encorajaram a ver a natureza como um campo de exploração inesgotável; com certeza assim procedeu a crescente alienação da natureza que acompanhou o desenvolvimento da ciência moderna. A partir de Copérnico, o homem parece cada vez mais ter apenas uma relação acidental com o mundo espacial das estrelas, onde ainda não se achou, pelo menos até agora, nenhuma vida inteligente; o mesmo sucede com o mundo temporal da evolução, onde o homem parece muito mais ser um desenvolvimento tardio e intruso. Na medida em que o tamanho já imenso do espaço e do tempo científicos se expandiu mais ainda, a visão tradicional da criação começou a parecer paranóide, uma ilusão humana complacente e injustificada de que tudo fora criado para o próprio homem.

Antes dos tempos modernos predominara a sensação de correspondência ou de afinidade entre homem e natureza. Uma das expressões mais imaginativas desta sensação fora a teoria do microcosmo, a suposição de que o homem contém um epitome da realidade em seu conjunto, sendo metade substância espiritual, metade física. Esta concepção de correspondência se associava intimamente à magia, pois fornecia base para a adivinhação, para o exame dos fenômenos naturais em termos de uma suposta conexão com as normas do destino humano. Entre as formas de adivinhação a mais importante é a astrologia, que é baseada numa concepção de coincidência. Como diz Jung[1'], esta concepção é sincrônica, não causai. Hoje em dia mesmo os astrólogos dificilmente aceitariam uma astrologia calcada no antigo suporte da "influência", supondo que alguma substância física emane de constelações que estão a bilhões de anos-luz. Ao invés disso aceita-se a idéia de que o mundo está arranjado de tal modo que prevalece um padrão de coincidência entre configurações de estrelas e vidas humanas, e que isso pode então ser estudado sistematicamente.

' Ver C. G. Jung e W. Pauli, *The Interpretation of Nature and the Psyche,* 1955.

Não encontrei nenhum simbolismo astrológico consistente na Bíblia, mas há muitas alusões à adivinhação, e muitas delas praticadas em Israel. Entre elas conta-se a da misteriosa inscrição de "Urim e Thummim" (Doutrina e Verdade, ou a luz da doutrina e a perfeição da vida, segundo a tradução brasileira corrente. N.T.) na túnica do grande sacerdote a que se faz alusão no Livro do Êxodo, 28:30 e em outros locais. Isto é um assunto de alta competência técnica que foge ao nosso escopo. Estes padrões de

correspondência também se fazem presentes na ênfase nos números sete e doze no Apocalipse. Talvez isto se deva ao fato de que, quando este livro foi escrito, sete era o número de dias da semana e o número dos planetas, e doze era o número de meses do ano e dos signos do Zodíaco. Daí que esses números sugerissem, mais do que outros, que o tempo e o espaço tinham se transformado numa coisa só. Mas essa noção de correspondência não parece ser a questão central do que a Bíblia tem a dizer sobre a relação entre homem e natureza.

Ao invés disso, ficamos com uma sensação muito forte de que deve haver dois níveis nesta relação. O nível inferior está esboçado no contrato de Deus com Noé, depois que o Dilúvio terminou:

“Temam e tremam em vossa presença todos os animais da terra, todas as aves do céu e tudo o que tem vida e movimento na terra. Em vossas mãos pus todos os peixes do mar. Sustentai-vos de tudo o que tem vida, e movimento: eu vos deixei todas estas coisas quase como as ervas” (Gênesis, 9:2-3).'

Observamos que não há restrições sobre o que o homem deva comer, num contraste surpreendente com as elaboradas dietas restritivas da alimentação que, mais tarde, serão impostas apenas a Israel.” O Cristianismo decidiu retornar, mais tarde, a este contrato firmado com Noé, rejeitando a lei judaica como não mais obrigatória para os cristãos (Atos dos Apóstolos, 10:15).” Notamos ainda naquele contrato com Noé que a atitude do homem para com a natureza deve ser a de exploração dominadora, um reinado do terror

Na última linha, a versão brasileira corrente registra "legumes e ervas”, que pode estar correto, mas retira um pouco da solenidade, preservada na Versão Autorizada, que registra só “ervas”.

(N.T.)

Registre-se a bem da verdade que logo a seguir, nesta mesma passagem, Jeová diz a Noé que o homem deve se abster apenas de comer carne misturada com sangue (Gênesis, 9:4). De qualquer modo, esta é uma restrição quase nula diante do que virá depois. (N.T.)

A passagem completa, de 10:9 a : 16, registra a conversação de Pedro com uma voz celeste que líie ordena que mate e coma os animais. Retruca Pedro que não, que nunca comera coisa comum nem imunda. Ao que a voz, já algo irada, responde: "ao que Deus purificou não chames tu comum”. (N.T.)

sobre todas as criaturas “inferiores”, o que ilustra a observação de Schopenhauer de que os animais vivem num inferno onde os homens são os demônios.

O nível superior da relação entre homem e natureza é a designada para Adão e Eva no Jardim do Éden, onde o homem vivia apenas dos frutos das árvores e todos os animais eram de estimação, membros de um mundo doméstico, prontos para receber nomes (Gênesis, 2:16-20). Este mundo desapareceu; com a “queda” de Adão e Eva o homem caiu para essa natureza indiferente e alienada que ora vemos diante de nós, onde foi forçado a trabalhar. Vimos no entanto que há um elemento no trabalho que é a imagem de um mundo que o homem perdeu e que de alguma forma deve reconquistar. Nunca o reconquistará até que saiba por completo o que é o

inferno, e compreenda que o prazer ganho pela exploração e pela dominação da natureza ou de seus companheiros humanos é parte daquele mundo infernal. Uma vez que nos separemos completamente daquele mundo dos infernos, a ordem natural assumirá um ar de todo diverso:

“O lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo se deitará ao pé do cabrito; o novilho e o leão e a ovelha viverão juntos, e um menino pequenino os conduzirá (...) Eles não farão dano algum, nem matarão em meu santo monte: porque a terra estará cheia do conhecimento do Senhor, como as águas cobrem o mar” (Isaías, 11:6,9).*

A questão que tentamos cercar neste capítulo é a seguinte: o que parece a Bíblia quando queremos vê-la estaticamente, como um único e simultâneo cacho metafórico? Talvez não nos surpreenda demais descobrir que há algo nela que não cabe de todo numa visão estática. De ordinário, se "congelarmos” toda uma mitologia, ela se transforma numa cosmologia; é claro que havia cosmologias cristãs e judaicas, tanto quanto as não-bíblicas. Mas a Bíblia nos dá menos a visão de uma cosmologia e mais a de uma metamorfose ascendente, que vai da relação alienada com a natureza em direção a uma vida espontânea e livre de esforço, não no sentido da passividade ou da indolência, mas no sentido de ser o esforço energia não alienada:

“E farei aliança entre eles naquele dia, com as alimárias do campo, e com as aves do céu, e com os reptis da terra: e tirarei o arco, e a espada, e a guerra de sobre a terra: e eu os farei repousar com toda a segurança” (Oséias, 2:18).

Diz nossa versão corrente, no final, que a terra estará cheia da “ciência" do Senhor, “assim como as águas do mar que a cobrem”. Além de “ciência” ser por demais acadêmico neste caso, de montes e pastoral, a metáfora final fica confusa. (N.T.)

Os segredos definitivos da natureza não serão revelados até que o homem desista da atividade autodestruidora que o impede de ver em que mundo ele realmente vive. O mundo real está além do tempo, mas pode ser alcançado apenas por um processo que se dá no tempo. Como diz Eliot[16], apenas através do tempo o tempo é conquistado. Lidaremos com este fator, o do tempo criativo, no próximo capítulo. Mas aqui podemos simplesmente afirmar nossa conclusão geral a que o exame da metáfora bíblica nos conduziu, embora precisemos de muito mais documentação para fazê-la completamente inteligível.

A Bíblia cristã é um livro escrito que aponta para a presença de uma voz na história, identificadas, presença e voz, com o Cristo, no Novo Testamento. A frase “a palavra de Deus” se aplica tanto à Bíblia como àquela presença. Se aceitamos o significado referencial na Bíblia como o primordial, e lemos as palavras apenas por sua revelação de algo que está além delas, aplicarmos a mesma frase a coisas tão diversas é apenas uma silepse dúbia. Vimos que, ao contrário, a Bíblia subordina seu signficado referencial e centrífugo a seu significado primordial, centrípeto, sintático. Ela é nosso único contato com o assim chamado “Jesus da história”, e deste ponto de vista é sensato chamar a Bíblia e a pessoa de Cristo pelo mesmo nome. E melhor ainda identificá-los metaforicamente. Esta é uma concepção de identidade que vai muito além da “justaposição”, porque não há mais duas coisas, mas uma só coisa em

dois aspectos. Tudo o que se segue neste livro é, em grande parte, devotado ao que fica implícito nesta identificação.

[15] Em Burnt Norton; “Four Quartets”, p. 89.

TIPOLOGIA

Voltemos a uma observação antes feita, de que, fora do Novo Testamento, não há nenhuma evidência concreta da vida de Jesus. Tampouco os Evangelistas preocuparam-se em coletar o tipo de material que nós chamaríamos de evidência histórica ou biográfica. Se pediam tais evidências, os cristãos primitivos recebiam o conselho de lerem as Escrituras, onde “Escrituras” queria dizer o Antigo Testamento. As "Escrituras” não tinham a forma tão definida como a têm hoje, e não podemos mais investigar até o fim uma ou duas alusões no Novo Testamento que parecem apontar para o Antigo; mas isto não prejudica o processo geral. O Novo Testamento põe muita ênfase no que chama de fé e de verdade, mas as garantias que oferece sobre isso são muito estranhas, mesmo depois de entendermos algo dos princípios implicados. Como sabemos que a estória dos Evangelhos é verdadeira? Porque confirma profecias do Antigo Testamento. Mas como sabemos que estas profecias são verdadeiras? Porque a estória no Novo as confirma. Assim a questão das evidências salta de um para o outro como uma bola de tênis, e nada mais nos oferecem quanto a isso. Os dois Testamentos formam um espelho duplo, onde uma face reflete a outra e nenhuma o mundo lá fora.

Os escritores do Novo Testamento vêem então o Antigo como uma fonte antecipadora dos eventos da vida de Cristo. Freqüentemente as antecipações são apontadas explicitamente, mencionando-se a origem precisa. Assim, na Crucificação o trespassar das mãos e pés de Jesus, as chacotas dos passantes e o fato de que suas pernas não foram quebradas quando na cruz, são relacionadas a passagens do Salmo 22.0 brado na cruz, “Pai, por que me abandonas-

te?”, é uma citação do primeiro verso deste Salmo . Outras vezes a relação permanece apenas implícita. As trinta moedas e o campo do oleiro da estória de Judas se encontram em Zacarias, 11:12-13; a ressurreição no terceiro dia, em Oséias, 6:2; o servo sofredor que aparece em Isaías, 53 está muito próximo do relato da Paixão; e a profecia do “Emanuel’’ em Isaías 7:14 se relaciona com a Encarnação. Mesmo em trechos que tratam mais de perto da doutrina, há concepções cristãs que se apresentam como desdobramentos das do Antigo. O axioma central na doutrina de Paulo (Romanos, 1:17), “O justo porém vive da fé”, é uma citação de Habacuc, 2:4.

O número de tais referências ao Antigo Testamento é muito grande no Novo; neste, elas se encontram em todos os livros e talvez em todas as passagens. Alguns dos livros do Novo Testamento, sobretudo o Apocalipse e a Epístola aos Hebreus, formam uma densa massa de alusões desse tipo, muitas vezes através de citações diretas ou mesmo indiretas. Os detalhes desta relação constituem uma grande parte dos próximos capítulos, tanto quanto do próximo volume como um todo. Em suma, o Novo Testamento reivindica ser a chave para o Antigo, ou a explicação do que este quer realmente dizer. Os discípulos de Jesus não podiam compreender

sequer a ressurreição até que ele explicasse sua relação com as profecias do Antigo (Lucas, 24:44-45).

Tradicionalmente formula-se o princípio geral da interpretação como “No Antigo Testamento oculta-se o Novo; no Novo revela-se o Antigo”[1]. Tudo o que acontece no Antigo Testamento é um “tipo”, um esboço antecipador de algo que acontece no Novo; no seu todo este assunto se chama “tipologia”, embora num sentido particular. Em Romanos, 5:14, Paulo fala de Adão como um *typos* de Cristo; a Vulgata traduziu *typos* por “forma”, mas a palavra inglesa “figure” que consta na Versão Autorizada espelha o fato de que “figura”[15] [16] [17] se transformara

na versão latina comum do grego *typos.* O que se passa no Novo Testamento constitui um “antitipo”, uma forma realizada, de algo prefigurado no Antigo. Na Primeira Epístola de Pedro, 3:21, o batismo de Cristo é considerado o “antitypos” da salvação da humanidade do Dilúvio, no tempo de Noé, e aqui, mais uma vez, a Versão Autorizada se vale do inglês *figure.*

O modo tipológico de ler a Bíblia é tão seguido e explicitamente apontado no Novo Testamento, a ponto de não restar dúvida de que este é o modo “certo” de lê-la. “Certo” aqui tem o único sentido que a crítica literária pode admitir: o do modo que se conforma à intencionalidade do próprio livro e às convenções que ele pressupõe e exige para a leitura. Para um crítico profano, a organização tipológica da Bíblia apresenta a dificuldade de ser peculiaríssima. Para o melhor do meu conhecimento não há outro livro no mundo inteiro que tenha uma estrutura mesmo remotamente parecida com

a da Bíblia cristã. Para encontrar análogos, devemos ir em busca de estruturas mais amplas do que as de um livro individual. Aspectos do trabalho de Platão, por exemplo, nos lembra um esforço gigantesco para compor a Bíblia de um único homem. A Torá no Antigo Testamento parece elaborada a partir de documentos tradicionais, por obra de editores de texto influenciados pelos primeiros profetas. Do mesmo modo Sócrates, na *República,* constrói um estado idea a partir de sua dialética de caráter profético; um dos ouvintes observa a semelhança entre este estado e as antigas lendas sobre a Atlântida. Daí prosseguimos para os mitos da criação e do dilúvio no "Timeu" e no "Crátilo"; depois, Platão se ocupa das "Leis", assim como a Torá se ocupa com suas bizarras seis centenas de ordenações. Na maioria dos Diálogos, Sócrates é a figura central; seu martírio, se assim se pode considerar seu gesto, que corresponde à Paixão dos Evangelhos, é o ponto focal definitivo da maior parte do argumento. Ainda assim, Platão não é tipológico no sentido em que a Bíblia o é.

Em nossos dias pode-se talvez considerar o Marasmo como possuidor de uma escritura tipológica em seus textos canônicos, onde as profecias oitocentistas de Marx e Engels se realizam na organização tática por Lênin da revolução bolshevista. Daqui a pouco veremos por que um movimento como o Marxismo tem afinidades com a tipologia. Naturalmente, sendo a maneira óbvia e adequada de se ler a Bíblia, e sendo os acadêmicos o que são, a tipologia é uma disciplina abandonada, mesmo em se tratando de teologia. Ela permanece negligenciada em outras áreas porque se supõe que ela esteja definitivamente ligada a uma adesão ao Cristianismo. Aqui me preocupo com tipologia enquanto modalidade de pensamento e figura de linguagem. Digo "e" porque uma modalidade de pensamento não existe

enquanto não desenvolver seu modo particular de dispor as palavras. A tipologia é uma forma de retórica, e

pode ser estudada criticamente como tal, tanto quanto qualquer outra forma de retórica.

As três fases da linguagem que discutimos no primeiro capítulo, a metafórica, a metonímica e a descritiva (parece não haver melhor adjetivo para símile) se apoiam em duas unidades que, se presume, existem simultaneamente. A tipologia é uma figura de linguagem que se move no tempo: o tipo existe no passado, o antitipo no presente; ou aquele no presente e este no futuro. A tipologia, enquanto modo de pensar, é na verdade uma teoria da história, ou mais precisamente do processo histórico: isto ela tanto pressupõe quanto sugere. Ela assim supõe haver algum significado ou fim na história, e que mais cedo ou mais tarde algo ocorrerá, algum evento ou eventos que mostrarão este significado ou fim e assim tornar-se-ão um antitipo do que aconteceu antes. Nossa confiança moderna no processo histórico, nossa crença em que, apesar da confusão ou mesmo do caos aparente, os eventos humanos conduzem a algum lugar e apontam para algo, são, provavelmente, um legado da tipologia bíblica. Pelo menos não consigo pensar em outra fonte para compor sua tradição.

Há outra forma da retórica, ou maneira de dispor as palavras, que também se move no tempo: a causalidade. Esta desempenhou um dos papéis principais na escrita da segunda e da terceira fase. A discussão de Hume sobre o tema assinala sua assimilação à terceira fase, onde seu suporte passa a ser uma coleta indutiva de exemplos. Um século mais tarde em *Science and the Modern-World* Whitehead[18] se perguntava por que os filósofos permaneciam tão empenhados com a

causalidade, como se Hume já não tivesse apontado as limitações de tal idéia. A resposta do crítico literário seria que isto assim se passa porque escrevem em prosa contínua, e esta é um modo de dispor as palavras tão embricado com a causalidade que apenas muito raramente uma coisa vai sem a outra. Quase toda afirmação em prosa, mesmo a mais simples ("O homem abriu a porta"), põe à mostra o elo entre a disposição em sujeito-predicado-objeto, própria da prosa, e o que pensamos como um movimento da causa para o efeito.

No processo de pensamento que precede a escrita causal, a ordem temporal da tipologia é invertida. O pensador de causalidades se confronta com uma massa de fenômenos que pode entender apenas se pensá-los como efeitos; depois disso ele parte em busca de suas causas anteriores. As causas são os antitipos dos efeitos, ou seja, revelações do real significado da existência dos fenômenos. O movimento para trás nos lembra a visão platônica do conhecimento como lembrança ou "anamnesis", ou o reconhecimento do novo

como algo identificável com antigo; talvez haja mesmo uma ligação entre as duas coisas. Entretanto, para fins de clareza, uma exposição baseada na causalidade inverterá mais uma vez o movimento, indo da causa para o efeito, ou seja, para diante. Daí segue que a tipologia e a causalidade são retoricamente semelhantes na forma, e de fato pode-se pensar naquela como analogia desta - um desdobramento das causas formal e final de Aristóteles. Em tipologia também se segue, muitas vezes, um procedimento retrospectivo. Nem mesmo o cristianismo mais tradicional sente necessidade de afirmar que Isaías ou os salmistas sabiam, em qualquer nível de consciência, que estavam profetizando a vinda de Jesus. E somente depois da aparição dos antitipos

que se estabelecem os tipos, ou que pelo menos eles passam a ser interpretados como tal.

Contudo a causalidade se baseia na razão, na observação e no conhecimento. Portanto ela se relaciona fundamentalmente com o passado, com base no princípio de que o passado é tudo quanto conhecemos de modo genuíno ou sistemático. A tipologia se relaciona com o futuro, e, portanto, se relaciona primordialmente com a fé, a esperança e as visões. Quando buscamos o que o serviço de encomendação chama de conforto de uma religião razoável, podemos deliberadamente fazer a ligação entre uma crença tipológica e algum processo causai, e dizer que este último fornece algum tipo de prova para o primeiro. Já virão exemplos disso. Mas tal assimilação só se justifica quando se possa genuinamente predizer os fenômenos futuros, ou seja, quando estes sejam mecânicos ou se comportem mecanicamente, como acontece com os eclipses astronômicos ou com as estatísticas sobre tendências gerais.

O breve mas extraordinário livro de Kierkegaard, *Repetição,* é que eu saiba o único estudo sobre o contraste psicológico entre uma causalidade direcionada ao passado e uma tipologia direcionada ao futuro. A mera tentativa de repetir uma experiência passada levará à desilusão, mas há um outro tipo de repetição, que é a antítese cristã da lembrança platônica (ou o seu complemento) e que encontra seu ponto de convergência na promessa bíblica: "Eis aí: faço eu novas todas as coisas’’(Apocalipse, 21:5). Aquilo que Kierkegaard denomina “repetição” certamente deriva do pensamento tipológico da Bíblia, dirigido para diante; para mim uma coisa até se identifica com a outra. Talvez seu livro seja tão breve porque ele viveu cedo demais

para abarcar todo o significado de seu próprio argumento, porque então a retórica tipológica dava apenas seus primeiros passos em direção a seus modernos desdobramentos, tão novos quanto notáveis.

Há outra diferença de grande importância entre a tipologia e a causalidade. O pensamento causai não deriva da mesma dimensão do tempo em que opera o tipológico: sobretudo na causalidade da terceira fase, as causas devem se

situar no mesmo plano temporal de seus efeitos para que sejam genuínas. Atribuir uma doença à vontade de Deus ou ao malefício de alguma feiticeira não é pensamento causal. A tipologia assinala eventos futuros que freqüentemente se tomam como pertencendo a um tempo transcendente, de tal modo que contém tanto um movimento para diante quanto um esforço vertical. O núcleo desta experiência é o despertar de um sonho, como no momento em que o personagem de Joyce, Stephen Dedalus, fala da história como um pesadelo de que tenta despertar. Ao nos acordarmos do sono, um mundo é simplesmente abolido e há outro que o substitui. Isto sugere uma chave para a tipologia: essencialmente, ela é uma forma de retórica e pensamento revolucionários. Temos pensamento revolucionário sempre que o sentimento de que "a vida é um sonho” fique engrenado ao impulso de dele despertar.

O mais importante fato histórico a respeito do Antigo Testamento, talvez o único, é que o povo que o produziu nunca foi afortunado no jogo dos impérios. O poder temporal estava em mãos pagas; conseqüentemente refez-se a forma da história, dirigindo-a para o futuro; nesta reversão a derrubada dos impérios pagãos e o

reconhecimento eventual da importância histórica sem par de Israel sejam os eventos principais, embora eventos que ainda vão acontecer. Na Bíblia a tipologia não é de modo nenhum exclusiva de sua versão cristã. Do ponto de vista do judaísmo o Antigo Testamento é muito mais genuinamente tipológico sem o Novo do que com ele. Em primeiro lugar há eventos no Antigo Testamento que são tipos de eventos posteriores registrados nele próprio. Aarão, fazendo o "bezerro de ouro" na época do Exodo (32:4), é um tipo em relação ao estabelecimento posterior de um culto cismático no Reino do Norte de Israel (Reis III, 12:28) que adorava esses animais em ouro. Para o judaísmo os principais antitipos da profecia contida no Antigo Testamento são, como para o cristianismo, a vinda do Messias e a restauração de Israel, embora os dois contextos sejam distintos.

Desde um ponto de vista tipológico o judaísmo tem também a grande vantagem de manter no futuro seus antitipos mais cruciais. No caso da cris-tandade, a transcendência da história operada pela ressurreição não trouxe um fim do tempo para a experiência ordinária, e assim a crença numa segunda vinda cresceu *pari passu* com a crença de que a vitória crucial sobre a morte já fora obtida. A expectativa do que parece ser um iminente fim do mundo perpassa o Novo Testamento por inteiro, e embora a cristandade, enquanto instituição social, tenha sobrevivido a esse sentimento, ele ainda guarda um forte apelo ao que chamei de elementos populistas desse cristianismo. Aqui há algumas considerações a fazer sobre isso; a elas retornarei mais tarde.

Usemos dois termos já familiares num novo contexto: a estrutura e a forma tipológicas da Bíblia tornam

diacrônica a sua mitologia, contrastan-

do-a com a mitologia caracteristicamente sincrônica da maioria das outras religiões. Esta é a razão do lugar-comum que afirma terem as religiões bíblicas um sentido diferente da história; talvez pudéssemos ver aí sua personalidade, uma vez que é só num contexto histórico que uma personalidade pode emergir. Jesus e Adonis são ambos “deuses agonizantes”, no sentido de serem objetos de cultos com imagens e rituais muito semelhantes a eles ligados. Mas Jesus é uma pessoa, e Adônis não o é, não importa quantas vítimas sacrificiais possam tê-lo representado. Algumas das estórias sobre Hércules, Teseu ou Perseu talvez se associassem na origem a figuras humanas, como muito antes o foram as estórias sobre Gilgamesh. Mas eles tendem a perder o sentido de personalidades históricas na medida em que passam a integrar uma mitologia sincrônica.

A causalidade se desenvolve com a escrita metonímica, ou da segunda fase: sua contraparte metafórica, ou da primeira fase, é a tendência de muitas sociedades verem seus mitos como eventos arquetípicos num passado distante (o *in illo tempore* de Mircea Eliade), dos quais os eventos da vida ordinária, sobretudo os rituais, são repetições. O que chamamos de tipologia é uma forma especializada da capacidade reiterativa dos mitos: ela dá continuidade à perspectiva primitiva, mas inverte o seu significado. Em algumas sociedades primitivas, quando os rapazes passam pelos rituais de iniciação que os transformam em homens, ouvem os mitos e leis essenciais como parte da iniciação. Esse tipo de ensino tradicional é um embrião do significado que o judaísmo atribui à Torá - a sagrada instrução que consta nos cinco

primeiros livros do Antigo Testamento. Essa instrução inclui a lei, e Torá muitas vezes se traduz por “lei”, embora ela contenha muito que não é lei. O judaísmo ainda encontra o centro de gravidade da Bíblia na Torá. O Talmud, que, em alguns aspectos, é a contraparte judaica do Novo Testamento, toma a forma sobretudo de um comentário da Torá. Para o cristianismo o Antigo Testamento era primordialmente um livro de profecia, antecipando o futuro evento da Encarnação e, portanto, assinalando a transcendência da lei.

Uma advertência de que não se deveria ver a lei como destruída ou aniquilada pelo evangelho, mesmo se transcendida, está em Mateus, 5:18. Onde ela foi inserida, talvez, para ir contra a tendência gnóstica de pensar o cristianismo como totalmente descontínuo em relação ao judaísmo, ou mesmo a de pensar o Deus do Antigo Testamento como um ser maléfico. Mas as leis cerimoniais e de dieta do Antigo Testamento foram abolidas para os cristãos, e isso implicava serem pensadas como alegorias de verdades espirituais do Novo Testamento. O próprio Paulo usa a palavra “alegoria” (Gálatas, 4:24) ao falar sobre a estória das duas esposas de Abraão; e pode-se medir o alcance na Cristandade desse processo de se alegorizar a lei cerimonial por essa passagem do *The Pilgrim's Progress:*

"*Crente:* Isto me traz à mente Moisés descrevendo o animal que é limpo. Este repartiu o casco e ruminou o pasto; não que só reparta o casco nem só rumine o pasto. A lebre ruminou o pasto, mas não é dos limpos,

pois não repartiu o pé. Isto em verdade nos lembra o Falador: ele ruminou o pasto, buscou o saber, ruminou palavras e palavras; mas não dividiu o casco, não se dividiu do caminho dos pecadores; mas como a lebre, guardou o pé de um cão, o pé de um urso; portanto não é dos limpos.

Cristão: Falaste, tanto quanto eu saiba, o verdadeiro sentido evangélico de tais textos."

A tipologia não se confunde com a alegoria: esta normalmente é uma estó-ria-mito que encontra seu "verdadeiro'' significado numa tradução por conceitos ou argumentos. Por sua vez ambos os testamentos da Bíblia, embora tão oblíquos em relação à história, lidam com eventos reais, com gente real. Mas a alegorização da lei que acabamos de ler acima mostra quão difíceis foram para o cristianismo os passos subseqüentes da história. Séculos se sucediam a séculos, sem sombra de um segundo advento: a Igreja desenvolveu uma estrutura de doutrina do tipo progressivo, que se move continuamente para diante, de tal modo a transpor a tipologia da Bíblia para a história e a adapta àquilo que chamamos de segunda fase, ou fase metonímica da linguagem. Esta estrutura de doutrina tornou-se cada vez mais o modo compulsório de entender a Bíblia; foi assim, como observou o Cardeal Newman[4] no século XIX, que para a Igreja a função da Bíblia não veio a ser a de ensinar a doutrina, mas de prová-la, ou ilustrá-la. Seja qual for o significado teórico deste movimento, na prática ele significa que as doutrinas da teologia cristã formam os antitipos de que as estórias e máximas da Bíblia, inclusive as do Novo Testamento, são os tipos.

O ímpeto da tipologia evangélica força em duas direções: para o futuro e para o mundo da eternidade, e

as duas coisas convergem para o apocalipse ou Juízo Final. A única coisa que provocaria uma resistência natural e total por parte de uma Igreja socialmente estabelecida seria a sugestão de -transcender sua autoridade ainda no interior da história. Conseqüentemente viam-se como heréticos os ensinamentos como os de Joaquim de Floris, que tratavam de uma terceira era, ou a do Espírito, que deveria suceder à era judaica do Pai e à era eclesiástico-cristã do Filho. No século XVI a concepção de se transcender a Igreja no interior da história ganhou nitidez como a Reforma Protestante. Para os protestantes “Reforma” queria dizer mais do que a correção dos abusos no interior da Igreja: em princípio ninguém se opunha a tal. Mas para eles “Reforma” queria dizer erigir a Bíblia em modelo de crença e ação a que a Igreja deveria se conformar. Assim o papel da Igreja era o de dialogar com a Palavra de Deus; não o de substituí-la enquanto fonte da revelação. Milton[5], [19] [20]

TIPOLOGIA I

sendo poeta, compreendia que mudanças nas metáforas eram muito mais importantes do que nas doutrinas. Ele observou que tudo isso implicava ver a Igreja não como “mãe”, mas como uma jovem noiva perto de ser instruída sobre seus deveres. A analogia entre esta idéia de Reforma e o crescimento de uma abordagem descritiva da linguagem é evidente por si mesma. Os desdobramentos deste ponto não nos interessam no momento; vale assinalar que a Reforma Protestante intensificou o impulso originariamente revolucionário da religião bíblica. Um de seus resultados foi a renovação da ênfase na importância tipológica do Antigo Testamento. Com as grandes revoluções capitalistas do

século XVIII o pensamento tipológico adentrou a arena secular.

Para os que acreditam no progresso dentro dos marcos da democracia, os eventos contemporâneos avançam em direção a seus próprios antitipos no futuro, para um estado da existência humana que tornará o que agora acontece inteligível como uma série de sinalizações do que então será. Para os marxistas e outros revo.ucionários, uma revolução em escala mundial é o evento futuro central que constituirá o antitipo da história como um todo. Ambas estas crenças são essencialmente religiosas, mas no século XIX pensava-se que a concepção biológica da evolução dera um suporte causai e científico para elas. A tipologia é uma concepção unidirecional e irreversível da história. Supunha-se que a evolução endossasse tal concepção porque era focalizada desde o nosso ponto de vista, como um desenvolvimento de mão única de que éramos o clímax, capaz de avançar apenas por nosso intermédio. Desse modo a evolução viu-se incorporada, por analogia, àquelas concepções da história, fosse progressiva, cristã, marxista ou democrática, que olhassem adiante para um fim do processo como o conhecemos. A antiga tensão entre as visões cíclica e tipológica do tempo reaparece em Nietzsche, que desenvolveu a concepção de um Super-homem que supera o nível de existência “demasiado humano” que conhecemos, o que eqüivale a mais uma dentre as concepções diacrônicas sugeridas pela evolução. Graças à sua preferência pela deidade sincrônica conhecida como Dionísio, Nietzsche viu-se obrigado a incorporar seu Super-homem a um quadro de referências sincrônico: penso que isto de fato pode destruir o aspecto dinâmico de sua concepção para a maioria de seus leitores.

Há outro aspecto da tipologia que deve ser considerado. O Antigo Testamento se preocupa com a sociedade de Israel; o Novo, com o Jesus individual. A sociedade de Israel, então, é um tipo de que o Jesus individual é o antitipo. Esta relação da sociedade com o individual encontra correspondências na vida comum: pertencemos a algo antes de sermos algo, e já antes do nascimento somos parte de um contrato social específico. No instante mesmo da concepção eu já estava predestinado a ser este canadense de fala inglesa, branco,

homem, classe média, de meados do século XX, que de fato sou. Mas, conforme o indivíduo se desenvolve dentro de sua sociedade, todos os aspectos essenciais do pensamento, da imaginação e da experiência se dão em seu interior. A liberdade coletiva, embora essencial, é genérica e imprecisa; a liberdade real é algo que só o indivíduo pode experimentar. O indivíduo cresce a partir da sociedade, como a árvore do solo, mas sem ruptura com ela. O progresso de sua educação inclui uma crescente consciência de seu contexto e dos condicionamentos sociais, e, portanto, uma reabsorção de sua sociedade por uma forma individual, embora, é claro, isto possa também incluir a absorção de muitas outras influências diversas.

Falamos da metáfora simples, do tipo “José é um ramo fértil”, como uma identificação de *A com B,* e dissemos que tal tipo de metáfora é antilógica. Em lógica, *A* só pode ser A, e nunca *B,* e afirmar que *A* "é” *B* elide todas as diferenças reais entre um e outro. Mas há uma outra forma de identificação que não vemos como metafórica, mas como o suporte de todo o pensamento categórico ordenado. Há identificação *como* e identificação *com.* Identificamos *A como A* quando o fazemos ser um

indivíduo da classe a que pertence: aquele objeto castanho e verde em frente à janela que identifico *como* árvore. Ao combinarmos estas duas formas de identificação, identificando um indivíduo com a sua classe, obtemos uma forma sutil e muito poderosa de metáfora. As vezes chamo-a de metáfora real, porque ela subjaz a uma das instituições simbolicamente das mais penetrantes: a da realeza.

A função do rei é primordialmente a de representar, para seus súditos, a unidade social de forma individual. Ainda hoje Elisabete II arrasta multidões onde vá não porque haja algo de excepcional em seu aspecto, mas porque ela encena a metáfora da sociedade como um só "corpo". Outras sociedades terão outros tipos de figura simbólica, mas parece haver uma eloqüência particular na do monarca *de jure* cuja posição se deve ao acaso do nascimento e que não desfruta de nenhum poder executivo. Ao mesmo tempo a maioria das sociedades livrou-se de seus monarcas; líderes "carismáticos", ditadores e assemelhados são quase invariavelmente sinistros e regressivos; a mística da realeza que as peças de Shakespeare assumem como coisa natural para nós hoje quase nada significa; e teólogos que falam da "soberania" de Deus arriscam induzir seus leitores à alienação graças à tentativa de assimilar a vida religiosa às metáforas de uma forma de organização social obsoleta e bárbara. E natural que a mídia noticiosa empregue tão incessantemente a metáfora da realeza ao nos dizer o que a França, o Japão ou o México "estão" fazendo, como se fossem seres individuais. Mas empregava-se essa mesma figura, quando eu era mais jovem, e para meu grande desagrado, ao enfatizar o prestígio dos ditadores: "Hitler está

construindo estradas pela Alemanha”; “Mussolini está secando os pântanos da Itália”, e coisas do gênero. Os que se valiam deste tipo de figura eram muitas vezes democratas que não conseguiam deixar de usar metáforas reais. É como se o “soberano” pudesse ser tanto o mais atraente dos ícones como o mais perigoso dos ídolos.

Após visitar as pirâmides, Herman Melville[j] escreveu em seu diário:

“Pensar nos antigos egípcios me arrepia. Foi nestas pirâmides que se concebeu a

idéia de Jeová. Terrível mistura do mais fino e do mais temível”.

O núcleo da veracidade desta afirmação pode estar em que os israelitas viam algo de arrepiante na construção das pirâmides, embora elas não sejam diretamente mencionadas na Bíblia. E muito possível que algumas das características da religião hebraica derivem em parte de uma reação contra características da religião egípcia: algum tipo de trauma cultural' deve estar escondido nos bastidores do Livro do Êxodo. Entre as sociedades antigas de que temos registro o Egito foi a que mais avançou na direção de fazer da metáfora real uma força social. O Faraó não era apenas o pastor de seu povo, sumo-sacerdote e rei; ele era uma encarnação divina, identificada com Horus em vida e com Osíris depois da morte. Todo o simbolismo de uma vida após a morte, ligado a coisas como a mumificação de corpos, estava originalmente associado apenas ao Faraó. A quantidade de trabalho e de riquezas necessária para a construção da tumba de um faraó nos pareceria inacreditável, se não tivéssemos a evidência direta

dessas próprias tumbas; mas talvez o egípcio comum encontrasse uma identidade com o corpo místico do Faraó que hoje não conseguimos mais recapturar. .

Os povos semíticos da Ásia Ocidental não iam tão longe ao deificarem seus governantes, e os reis mesopotâmicos eram vistos mais, segundo a imagética do segundo salmo, como filhos “criados” (por adoção ou escolha) pelo deus nacional. A própria Israel embarcou na monarquia cheia de apreensões e com muita bulha, e os seus historiadores são francos a respeito das limitações humanas de todos os seus reis, inclusive Davi e Salomão. Os Livros dos Reis e os Salmos deixam claro que o rei de Israel também tinha originalmente muitas funções sacerdotais[21], mas no geral a distinção entre poderes espiritual e temporal é nítida no Antigo Testamento. O episódio da mulher de Urias, em que o comportamento de Davi é severamente reprovado pelo pro-

feta Natan, mostra que também se supunha ter o profeta algum tipo de autoridade independente. Por outro lado, o aspecto “de jure” da autoridade de Davi contava com uma rígida adesão: romper com a linhagem de Davi foi evidentemente um erro para o reino do norte de Israel, apesar da loucura do rei do sul, Roboão, que a representava; e a suposição de que o futuro rei que restabeleceria o poder de Israel era da casa de Davi permanece constante por todo o restante da Bíblia.

A figura central do Novo Testamento é chamada de “Messias”, palavra que quer dizer “o ungido”, e cujo equivalente em grego é “Cristo”. No Antigo Testamento a palavra “Messias” significa apenas um governante legítimo, cujo direito de governar foi simbolizado por uma cerimônia de unção, real ou presumida. Aplica-se a

palavra ao rejeitado rei Saul, e uma única vez a alguém de todo estranho à comunidade de Israel, Ciro da Pérsia (Isaías, 45:1). Mas nos tempos de Jesus, estando a bem-sucedida revolta dos Macabeus ainda fresca na mente judaica, havia uma ampla discussão sobre uma figura chamada de “o” Messias, uma figura do tipo dito escatológico, empenhada não apenas em restaurar o poder de Israel mas também em trazer um fim para o que conhecemos como história. Já bastante do conhecimento comum que a linha divisória entre cristãos e judeus é a identificação de Jesus com “o” Messias.

Observamos antes a importância de Israel nunca ter sido um império poderoso ou próspero. A Bíblia registra apenas dois períodos de relativa independência e prosperidade para Israel. Em ambos os casos a razão era a mesma: um império de alcance mundial declinara e outro não surgira ainda. O período de Davi e Salomão se deu entre o declínio do Egito e a ascenção da Assíria; e o período que se segue à revolta dos Macabeus se dá entre o declínio da Síria e a ascenção de Roma. Este fato concede, dentro da Bíblia, uma grande importância a outro aspecto da metáfora real. Se o rei representa a unidade do corpo social, ele a representa também na derrota e na humilhação. Por isso na elegia sobre a destruição de Jerusalém por Nabucodonosor diz-se do infeliz Sedecias, último rei de uma Judá independente:

“O sopro de nosso respiro, o ungido do Senhor, foi preso em seus calabouços, e dele

dizemos: A sua sombra viveremos entre os gentios” (Livro das Lamentações, 4:20).'

' Aversão brasileira corrente registra: "O espírito da nossa boca, o Cristo Senhor foi preso por nossos pecados: a quem dissemos: A tua sombra viveremos entre as gentes", o que força o tom de profecia, uma vez que o Livro das Lamentações é atribuído a Samuel. Ao mesmo tempo,

■ rebaixa esse mesmo tom, pois a explicitação dessa leitura profética rouba-lhe a solenidade. Por esse motivo os editores se viram obrigados a acrescentar uma nota dizendo que a passagem se referia a Sedecias mas que "em sentido figurado" se referia a Jesus. Segui aqui o texto citado por Frye, da Versão Autorizada. (N.T.)

TIPOLOGIA I

A frase "sopro de nosso respiro" indica que a palavra "representa", que usamos antes, é uma adaptação a nosso quadro de referências lingüísticas: o rei E o seu povo, sua existência enquanto "corpo". Uma elegia semelhante e mais famosa, que se pensa proveniente do período do exílio entre os babilônios, descreve uma vítima sacrificial conhecida como a do "servo padecente":

1

Quanto à teoria da metáfora, devo muito a Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor,* trad, para o inglês, 1977; Max Black, *Models and Metaphor,* 1962; Philip Wheelright, *Metaphor and Reality* e Christine Brookerose, *A Grammar of Metaphor,* 1958.

2

* Na versão brasileira corrente, o trecho inteiro assim aparece, a partir de Lucas, 21:20: "Tendo-lhe feito os

fariseus esta pergunta: Quando virá o Reino de Deus? Respondendo-lhes Jesus, disse: O Reino de Deus não virá com mostras algumas exteriores: nem dirão: Ei-lo aqui, ou ei-lo acolá. Porque eis aqui está o Reino de Deus dentro de vós". (N.T.)

3

Ver Robert M. Grant e outros, *The Secret Sayings of Jesus,* (1960, p. 120). [O Evangelho de Tomé faz parte dos apócrifos e se constitui de *logias,* frases de Jesus. Descoberto em 1945 na região de Nag Hammadi, no Alto Egito, entre outros manuscritos guardados em urnas de barro, o Evangelho de Tomé, também dito o Dídimo, pertence à tradição gnóstica. (N.T.)]

4

Ver Ernest Fenellosa, *The Chinese Written Character as Medium for Poetry,* editado por Ezra Pound, 1936.

' A aparição destes rostos pela multidão Pétalas num negro e orvalhado ramo. (N.T.)

“ A versão brasileira corrente registra:

"A mulher formosa e insensata é como um anel de ouro no focinho de uma porca”, o que ilustra o enfraquecimento apontado por Frye. (N.T.)

5

A Ver, p. ex., a distinção entre "sentido”(Sznn) e "referência” (*Bedeutung*) em Gottlob Frege, *Philosophical Writings,* trad, p/ o inglês de P. Geach e M. Black, 1960.

6

[5] Ver *Philosophical Investigations,* trad, de Elizabeth Anscombe, 1968, p. 70. Estou consciente de que a questão aqui envolvida é mais complexa do que o uso que dela faço.

7

Ver Gershom Scholem, *Major trends in Jewish Mysticism,* 1961, p. 51.

8

' Ver Enoc I, 78 (Charles, APOT, II, p. 243 e ss.). [O Livro de Enoc é um dos apócrifos da Bíblia, que hoje não faz parte dos textos canônicos. Há dois livros de Enoc. O primeiro, ou Livro Etíope de Enoc, por se conhecer numa tradução etíope, data de antes da era cristã, e é um livro de tradição apocalíptica. O segundo, ou Livro Eslavônio de Enoc, por se conhecer por uma tradução em eslavônio a partir do grego, data dos primórdios do cristianismo. Este segundo livro é considerado um pseudepígrafo. 'Apócrifo", na tradição cristã, é todo livro considerado como "inautêntico", ou seja, não inspirado diretamente por Deus e, portanto, não aceito na tradição canônica. "Pseudepígrafo" é o livro que é atribuído a um autor que, no entanto, não o escreveu. Alguns textos registram um livro nestas condições como "pseudepígrafe"; mas este termo é um substantivo feminino que designa o nome aposto ao livro. Por isso preferi adotar uma forma mais adjetivada: "pseudepígrafo", que o leitor encontrará daqui para diante". (N.T.)]

' O *Pistis Sophia* é um livro cristão da tradição gnóstica, datando do século III ou IV DC, que trata da salvação, dos que serão salvos e da adoção de valores ascéticos. Quanto ao termo

9

“evangelhos secretos”, ele se refere a uma série de textos não canônicos descobertos nas escavações mais recentes, em geral. Muitos deles tratam dos “ditos secretos" de Jesus a determinadas pessoas. (N.T.j

s O poema de Dylan Thomas tem por título o verso citado; a referência a Wordsworth é do *The Prelude,* 1, 398, versão de 1850; a de Baudelaire é uma citação de “Correspondances”, in *Les Fleurs du Mal.*

(A Natureza é um templo de forma colunar De onde sai às vezes a palavra confusa;

Por aí passa o homem que o símbolo usa:

A floresta de tais o contempla, tão familiar. N.T.)

10

•' Ver Mircea Eiiade, *Patterns in Comparative Religion,* cap. 2, 1958.

11

Ver Raphael Patai, *The Hebrew Goddess,* 1967, sobre figuras divinas femininas no Antigo Testamento e também em seus bastidores.

12

‘ Perpetua primavera. (N.T.)

13

A perpétua primavera era um atributo do Paraíso terreno e da maioria das versões do lugar-comum literário do "locus amoenus”, "lugar agradável”. Ver E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, 1953, pp. 195 e seguintes.

14

[13] Esse amigo era Marshall McLuhan. Não sei se chegou a publicar esta observação.

[M] Ver *The Apocryphal New Testament,* edição de M. R. James, 1.924, pp. 505 c seguintes. [O Apocalipse de Pedro c um dos livros apócrifos, não canônicos, escrito provavelmente em meados do século II d.C., e que faz parte da abundante literatura dc caráter apocalíptico que floresceu entre 200 a.C. e 200 d.C.. São diálogos entre Pedro c Jesus onde se revêem o que sucederá na outra vida. Foi descoberto em 1910, numa tradução etíope. (N.T.)j

15

' Na versão brasileira corrente este Salmo consta como 21 e assim começa: “Meu Deus, meu Deus, por que me desamparastes?” (N.T.)

16

Ver "Quaestionum S. Augustini in Heptateuchum”, em Migne, *Patrologia,* XXXIV 623: “quanquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo pateat”. Quanto ao pano de

fundo histórico, ver Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages,* 1952.

17

Ver Erich Auerbach, “Figura”, em *Scenes from the Drama of European Literature,* 1959. [Em Romanos, 5:14, a versão brasileira corrente utiliza "figura"; Em Pedro I, 3:21, também. No Latim, “forma” puxava um gosto a "molde”, apontando pois para a estátuária, enquanto “figura” apontava mais para "forma de aparência", ou seja, “configuração”, sublinhando pois a estrutura de uma imagem. No inglês, "figure” sublinha fortemente o caráter de "representação”, de algo "análogo a”. Em português, "figura” aponta para “vulto”, para a “forma exterior”, “configuração”, próximo ao latino "forma de aparência”. Dicionários mais antigos, como o Caldas Aulete, registram “figura” como diretamente “a forma exterior de um corpo”. Já em “tipo” predomina o sentido de “modelo”. (N.T.)]

18

A. N. Whitehead, *Science and the Modem World,* 1925, can. 1.

19

[4] Em John Henry Newman, *Apologia pro Vita Sua,* pt. III.

20

Ver *Complete Prose Works* (Ed. Yale), 1:727-8, 755.

21

[fi] Citado na introdução à edição dc *Ciarei,* 1960, xvii, preparada por Walter E. Bezanson.

Ver Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* III, i, 3, tradução inglesa de 1939.

[s] Ver Aubrey R. Johnson, “The Role of the King in the Jerusalem Cultus", Em *The Labyrinth,* ed. de S. H. Hooke, 1935, pp. 73 e seguintes.

“Espezinhado e refugo entre os homens; um homem de pena, acostumado à dor; diante dele escondemos nosso rosto; espezinhado, dele não fizemos caso” (Isaías,

53:3).*

E inútil perguntar se a passagem se referia, originalmente, a um indivíduo ou a Israel como sociedade. O grande oráculo não se move num mundo constituído pelo “ou” exclusivo; ele se move no mundo da metáfora real, onde indivíduo e sociedade se interpenetram. Mesmo se completamente isolada, a vítima individual é a identidade dos que a rejeitam.

E claro que em outras sociedades, além de Israel, o rei também era olhado como a encarnação das infelicidades e desastres do povo tanto quanto de seus triunfos. Se uma severa seca se abate sobre o país, seu governante, seja Davi em Jerusalém (II Livro de Samuel, 21), seja Édipo em Tebas, deve consultar um oráculo do deus ou deuses adequados para descobrir a razão, e assumir a culpa se for por sua causa. Sabemos que o rei da Babilônia, como foi o caso de Nabucodonosor[1], passava a cada ano novo por uma cerimônia de humilhação: o sumo-sacerdote devia dar-lhe uma bofetada para renovar seu título de rei. Enquanto tais costumes se mantinham, Nabucodonosor foi um rei bem-sucedido; a supressão da cerimômia poderia provocar a inveja de seu deus tutelar. A comparação com Davi é interessante. Do ponto de vista exposto na Bíblia, seu maior triunfo foi trazer a “arca da aliança” à Jerusalém recém-conquista-da; e Davi mostrou que percebia a importância da situação dançando diante dela com “todas as suas forças”. Sua esposa Micol, filha de Saul, o viu, e o tratou

com sarcasmo, dizendo que ele fizera papel de um idiota exibicionista diante de seus servos. Davi respondeu:

“Não só bailarei, mas também me farei mais vil do que me tenho feito; e serei humilde em meus olhos; e com isto aparecerei com mais glória diante das escravas de que falaste” (Samuel ou Reis II, 6:22).

Não é difícil entender por que se atribui a autoria da maior parte dos Salmos a Davi. Num hino[2] cantado coletivamente, uma frase como “Louvarei o Senhor” expressa a unidade do grupo através da metáfora do indivíduo que, neste caso, se identifica com o autor do hino. A figura verbal presente é um desdobramento da metáfora real, e facilmente se deixa absorver por ela. Os Salmos confessionais, onde o “eu” é um pecador carente de aceitação, ou uma vítima perseguida que precisa de ajuda, ganha uma eloqüência e um poder especiais se este “eu” for visto como um rei, pouco importa se de fato ou apenas supostamente.

Com tal pano de fundo pode-se compreender melhor o que Paulo chama de o escândalo da cruz (Gálatas, 5:11; a Versão Autorizada traduziu por “ofensa”)'. Tinha-se acordo quanto ao Messias ser da linhagem de Davi; portanto Mateus e Lucas retraçam a linhagem de Davi até José, embora este não fosse seu pai. Mas em vida o Messias não teve sua linhagem reconhecida: ao nascer, confrontou-se com um outro “rei dos judeus”, Herodes; no seu julgamento os acusadores disseram que “não tinham outro rei senão César” (João, 19:15). Quaisquer que sejam as associações com a realeza, inclusive a da coroa de espinhos e a da inscrição “rei dos judeus” na cabeça da cruz, elas se dão num contexto de sarcasmo e tortura. Em tudo isso ele é a forma individual da sociedade de Israel, com sua ímpar

missão espiritual e seus quase perenes anais de isolamento e exílio. Mais significativo ainda para este nosso contexto é o fato de que Jesus reivindicava ser um rei verdadeiro, embora não deste mundo, mas de outro "espiritual", ao mesmo tempo em que se comportava como um servo e se identificava com o "mais pequeno" de todos (Mateus, 25:40), num esforço para, entre outras coisas, resolver a dialética do senhor e do escravo que é o eixo em torno do qual gira toda a história humana. Simbolicamente a história termina no ponto em que o senhor e o escravo se tornam a mesma pessoa, e representam a mesma coisa.

Em nossa discussão sobre tipos e antitipos observamos que em algum momento do período metonímico a estrutura da doutrina cristã tornou-se o antitipo da Bíblia. No período descritivo a arqueologia abriu a porta de comunicação entre o mundo bíblico e o pré-bíblico. Faz mais de um século que se vê a Bíblia como depositária de muitos indícios dos pensamentos e dos rituais pré-bíblicos, e é óbvio que ela trata, ou tratava originalmente de cultos

anteriores, como nos episódios do sacrifício da filha de Jefté ou de Jacó erigir uma pedra sagrada em Betei. Junto com a arqueologia se desenvolveu largamente uma pesquisa comparativa em torno de religiões, contos do populário, costumes e rituais de todos os quadrantes do tempo e do espaço humanos - tudo isso sugerindo afinidades com alguma coisa da Bíblia. Houve, portanto, um crescimento dos estudos comparativos que olhavam a Bíblia numa perspectiva centrífuga, colecionando análogos de seus ternas, supondo-se que nada haja nela que não possa ter algum paralelo com algo de fora dela. Essa abordagem, como em Frazer e outros, leva o estudante ao encontro do panorama da imagética e da

narrativa produzidas pela mitologia humana, implicando que possamos finalmente chegar à compreensão de uma linguagem universal do simbolismo.

Há um único problema nisso, embora os paralelos sejam sugestivos e mesmo tantalizantes: uma difusão sem fim de analogias não leva a lugar nenhum, e certamente não se aproxima de uma compreensão do simbolismo universal. Adaptando-se uma frase de Wallace Stevens", pode-se dizer que há um contínuo deslumbramento que nunca dá lugar à claridade. Podemos nos orientar melhor se olharmos esta situação mais próximos do ponto de vista que é próprio da Bíblia. Desde aí, vemos com certeza que a Bíblia fornece os antitipos cujos tipos são cultos pré-bíblicos, como dos cananeus. Deduz-se daí que ela reivindica explicar o “verdadeiro significado” desses cultos, relacionando-os com o serviço do verdadeiro Deus. Se aceitamos tal reivindicação como um princípio heurístico, o axioma crítico acima posto se inverte. Se há tão pouco na Bíblia que não tenha analogia alhures, tampouco alhures há muita coisa que não se encontre nela. Se tomarmos a Bíblia como uma chave para a mitologia, ao invés de tomarmos a mitologia em geral como chave para a Bíblia, teremos pelo menos um ponto de partida - seja lá onde isso vá chegar.

A maior parte desses tipos pré e extrabíblicos aparecem na Bíblia como perversões paródicas ou demoníacas: mais tarde entraremos no estudo dessas imagens de modo mais detalhado. Mas isso não quer dizer que todos eles sejam perversões: o mito da criação que inclui o aniquilamento de um dragão, por exemplo, tão comum a tantas mitologias do Oriente Próximo, aparece na Bíblia como fonte de imagens poéticas ao invés de como tema de crença ou ritual. Na mesma direção, o fato de o

cristianismo conceber “Israel” como a Igreja dos Gentios abre espaço para que se veja a mitologia clássica como um tipo em relação à mitologia cristã. A erudição crítica renascentista tornou

[!l] Ver “Description Without Place”, em *Collected Poems,* 341.

mesmo lugar-comum os paralelos entre os mitos clássicos e cristãos, ajudando enormemente a enriquecer a cultura cristã, além de fornecer um direito de cidadania cultural para os clássicos dentro do mundo cristão.

Para bem focalizar essa matéria necessitamos ainda de mais um princípio crítico. Discutindo a relação entre mito e relato histórico, dissemos que uma peça originalmente projetada como pertencente a esta segunda categoria, como a de Gibbon, se bem escrita o suficiente, pode mudar seu centro de gravidade em direção à primeira, a partir do momento em que fique datada do ponto de vista histórico. O que não dissemos naquele momento é que esta peça adquire então um novo tipo de identidade histórica. O livro de Gibbon torna-se, a partir de um certo ponto, um livro “do século XVIII”, um monumento de um dos períodos mais fascinantes da cultura inglesa. Poderíamos aplicar este princípio em relação à Bíblia? Talvez não a seu conjunto, uma vez que ela cobre um período extremamente longo; mas o ponto focal da Bíblia cristã, o primeiro século “depois de Cristo”, a era de Jesus e de Paulo, pode assumir uma significação histórica de tipo especial. Foi a era da fundação do Império Romano, sob Augusto, e a situação histórica coberta pelo Novo Testamento pode ter um significado simbólico próprio. A questão de fundo é: havia alguma razão propriamente histórica para

que o Cristianismo começasse naquele momento e não em outro? O confronto dramático entre Cristo e César ganhou a mais vivida relevância no período da Renascença e da Reforma, embora os interesses expressos por essas palavras sejam muito diferentes entre si. Em nossos dias essa visão se amorteceu; e nosso interesse principal se centra em torno da visão renascentista que coloca a era de Augusto como o tipo gentio da emergência do antitipo cristão.

No capítulo precedente vimos que a mitologia do paganismo mostra um desenvolvimento paralelo ao da organização social que a faz ser objeto de culto. Isto começa com deuses epifânicos locais, e avança com deuses departamentais, com funções determinadas, à medida que as sociedades passam de entidades tribais a nacionais. Aqui devemos dar um passo a mais. Com a emergência dos impérios, cujos governantes passam a se ver como governantes “do mundo”, chegamos ao monoteísmo. Mas chegamos a um monoteísmo do tipo imperial, muito diferente do monoteísmo revolucionário da Bíblia. O monoteísmo imperial costuma ter o que se pode chamar de uma estrutura de guarda-chuva; é tolerante em relação a cultos locais, e os vê progressivamente como manifestações de um único deus. Este comumente é um deus celeste, além de, num sentido especial, o patrono do governante; e o governante, desde Iknáton no Antigo Egito até os Césares romanos, e mesmo outros posteriores, guarda uma associação curiosamente constante com o sol.

A Bíblia não vê o governante do mundo como necessariamente uma pessoa má ou sinistra. Ela simplesmemte o trata como alguém que governa um mundo de tal tipo onde um de seus sucessores fatalmente se tornará mau ou sinistro. O Faraó que

conheceu José e acolheu Israel no Egito teve afinal como sucessor um outro que tentou exterminar os hebreus num genocídio. A Bíblia refere-se a Ciro da Pérsia e até certo ponto a Dario com grande respeito; mas seu sucessor Xerxes, o Assuero do Livro de Ester, aparece como alguém que quase foi persuadido a realizar um progrom do povo judeu. Alexandre Magno merece pouca atenção na Bíblia, embora Josephus o registre como bem recebido em Jerusalém pelo sumo-sacerdote, com muitas manifestações de apreço mútuo. Mas depois seu império teve como imperador Antíoco Epifânio, que começou a feroz perseguição aos judeus que levou à revolta dos Macabeus. Sob o Império Romano Paulo sustenta que “os poderes que há, esses foram ordenados por Deus" (Romanos, 13:1); mas logo a seguir sobrevêm Nero e outros imperadores que perseguem os cristãos.

A razão dessa decadência do governante mundial nos leva de volta às duas formas de contrato social que vimos como emergentes das culturas pagã e bíblica. O contrato social do período Clássico é o que se vê ao fim do ciclo de Orestes, em Esquilo. E uma visão de eqüidade onde todos se incluem: homem, natureza e deuses. Os deuses a ratificam, e, se eles não estivessem presentes, tudo o que teríamos não passaria de uma série de reações puramente automáticas da natureza representada pelas Fúrias, as agentes naturais da “nêmesis”, cujo fim seria o de preservar algum equilíbrio nos negócios humanos. Já vimos que no contrato bíblico a participação da natureza não é imediata: o contrato se dá entre Deus e seu povo, e, se este for tão leal ao contrato quanto Aquele o é, a natureza circundante se transformará num mundo muito diverso do que é no momento.

Contudo, à medida que as condições sociais se tornam as de um império, vai ficando cada vez mais óbvio que o governante é a força essencial que mantém válido o contrato. Ele, portanto, começa a adquirir qualidades divinas, como filho adotivo ou encarnação, como era no Egito, do seu deus. E nesta altura dos acontecimentos que o princípio de Jesus de que se deve dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus (Marcos, 12:17) começa a encontrar problemas. Mais cedo ou mais tarde haverá algum César que exigirá aquilo que se deve apenas a deus, ou seja, culto divino.

Mais do que por suas crueldades, Antíoco Epifânio afronta os judeus por dessacralizar o templo, rededicando-o a Zeus, erigindo nele um altar e talvez uma estátua (Macabeus I, 1:54). A Versão Autorizada chama tal sacrilégio, numa versão um tanto atrapalhada, de uma “abominação que produziu a desolação” (Daniel, 11:31). Ela reaparece nos Evangelhos (Mateus, 24:15), cm

conexão com as calamidades advindas de perseguições futuras, e possivelmente com um suposto desejo do imperador Caligula de ver lá sua própria estátua'.

De qualquer modo o fato é que em Roma se estabeleceu um culto do divino César e algum ato de observância era obrigatório, mesmo que só *pro forma.* Uma sociedade nunca é tolerante a respeito daquilo a que atribua importância, e este ato era importante do ponto de vista do modo de vida romano. E claro, no entanto, que era o tipo da coisa que .judeus e cristãos não podiam praticar. Seguiu se daí que o cristianismo, embora sublinhasse sua lealdade ao poder secular, se visse compelida a um comportamento do tipo característico das organizações revolucionárias.

Houve muitas explicações para o triunfo da religião cristã sobre as outras contemporâneas, mas a mais conspícua foi o brilhantismo de sua tática revolucionária. Ela estabeleceu na Igreja uma contrafacção da autoridade imperial, que em tempos de perseguição podia passar à clandestinidade, até o momento de emergir e tomar o poder temporal, ou pelo menos com ele se fundir. Marco Aurélio falou da “parataxis", ou seja, da disciplina militar dos cristãos[i], como seu legado mais poderoso.

Já no Novo Testamento aparece a concepção de um Anticristo, o inimigo de tudo aquilo que Cristo defende, e que parece ter alguma ligação com os imperadores que perseguiam os cristãos. O próprio Paulo, embora aconselhe a submissão ao poder de Roma, descreve

“(...) o filho da perdição, Aquele que se opõe e se eleva sobre tudo o que se chama

Deus, ou que é adorado, de sorte que se assentará no Templo de Deus, ostentando-se como se fosse Deus” (Tessalonicenses II, 2:3-4).

As imagens aqui provêm claramente daquela “abominação” de Daniel. No Apocalipse (13:18) a “besta”, uma das figuras do Anticristo, ganha uma cifra: o número 666. Acredita-se que esse número simboliza o nome de Nero, embora o autor do Apocalipse tenha possivelmente vivido sob outro imperador, mais tarde.

Com o passar do tempo interpretou-se o Apocalipse como uma profecia dos problemas que esperavam a Igreja no futuro, o que deixou os comentaristas à vontade para identificarem as imagens sinistras do Anticristo e da Grande Prostituta com tudo aquilo que

lhes inspirava medo em sua própria época. A Grande Prostituta, de que falaremos mais tarde, é identificada no texto com a Babilônia que levou os judeus em cativeiro e, claro, com a Roma dos Césares perseguidores, que representavam a mesma coisa nos

Nossa versão corrente traduz a passagem de Daniel por "abominação para desolação". (N.T.)

:: Ver *Meditações,* 1. xi. Contudo muitos eruditos traduzem esta palavra de modo diferente e consideram a referencia ao cristianismo como interpolacão.

tempos do seu autor. Dante identificava essas imagens com Felipe da França e com o papado de Avignon. Alguns textos protestantes, nas polêmicas do século XVI, viam a Igreja Romana como uma extensão do Império Romano, identificando-a com a Grande Prostituta e o Papa com o Anticristo. De modo mais tradicional Blake identificava-os com o recrudescimento dos poderes do Estado que ele testemunhava; chamava tal fenômeno de "deísmo" e pensava que ele levaria a um estado de guerra aniquilador, que ele identificava como "druidismo". Poderíamos nós chamá-lo de "totalitarismo[1]': o esforço de conceber o estado como um único corpo encarnado em seu líder: o "Ein Reich, Ein Volk, Ein Führer" da Alemanha de Hitler. Desde um certo ponto de vista pode-se mesmo dizer que a única coisa genuinamente marcante a respeito deste tirano tão reles foi a seriedade com que encarou seu papel de Anticristo, como uma figura a quem todos, na Alemanha, deviam agradecer seu pão de cada dia.

Os tempos de Cristo foram também os da consolidação da grande literatura clássica, de Virgílio e Ovídio. Como era de esperar, neste caso o conjunto hegemônico de

imagens aponta para o movimento cíclico, que já se expandira tanto a ponto de incorporar ritmos muito amplos, como o da precessão dos equinócios. Por isso mesmo estavam em voga muitas teorias sobre um novo ciclo da história, do mesmo modo que agora abundam as teorias sobre uma “era de Aquário”. Uma das expressões mais famosas dessas teorias é a quarta écloga de Virgílio, um poema que saúda o nascimento de uma criança; pensa-se mesmo que tal écloga guarde influência dos apócrifos, ou melhor, dos pseudepígrafos “Livros Sibilinos”. O poema fala de uma nova idade de ouro, quando a natureza reassumirá sua forma paradisíaca e "a serpente perecerá”. De pronto o Cristianismo tomou este poema como uma profecia inconsciente da vinda do Messias, mas ao mesmo tempo ignorava ou rejeitava todas as teorias cíclicas da história. O ataque de Agostinho contra tais especulações cíclicas, em A *cidade de Deus*[3]*, é* bem posterior, mas reflete uma visão cristã consistente.

Na *Comédia* de Dante, Virgílio tem o papel de guia numa região controlada pelo ciclo natural - o inferno que fica no centro da terra e o purgatório em sua saída. A partir deste ponto Virgílio deixa Dante; quem o guia é a própria Beatriz, pois Virgílio jamais poderá contemplar a visão beatífica. Na terra sua visão pode avançar até a idéia de renovação, mas nunca irrompeu na de ressurreição. Em nossos dias pudemos ver o caminho inverso, na estória de D. H. Lawrence *The Man Who Died* (O homem que morreu), que assimila Jesus ao ciclo rotativo da natureza. Nesta estória Jesus, ao reviver na tumba, torna-se o amante de uma sacerdotisa de Isis que recebera instruções para “esperar o renascido”; no fim ele a deixa com uma promessa de retorno. Outras assimilações desse tipo são o *King Jesus* de Robert Graves e *A Vision,* de Yeats. Neste último as conjunções

planetárias simbolizadas pela frase “Uma lua cheia em marcha” abrangem tanto o assassinato de César como a crucificação de Cristo.

O ciclo dos anos que revolvem também domina a *Eneida*; seu tema principal é a fundação de uma nova Tróia e de um novo ciclo da história. O ponto crucial de sua visão é a jornada de Enéias pelo mundo subterrâneo, no Sexto Livro, onde vê a grande roda da história em seu giro, trazendo Roma ao ápice mundial de seu poder. Aí se inclui algum tipo de concepção sobre reencarnação, o que, de resto, é consistente com esta visão. É claro que na visão de mundo Estóica[4], exposta por Possidônio e outros, e que teve grande influência sobre Virgílio, o contrato pagão começa a perder vigor. Na origem os deuses eram espíritos da natureza, mas à medida que se desenvolve o sentido da lei natural, como aparece na idéia de ciclo, as características arbitrárias de tais deuses, derivadas dos imprevisíveis elementos da natureza, começam a arrastá-los para um segundo plano. Na ação da *Eneida* a agressividade voluntariosa de Juno é, além de infantil, fútil; mesmo Vênus torna-se pouco mais do que um elemento decorativo. O poder real vem de uma vontade inescrutável que se manifesta apenas supervisionando divinamente as lutas de Enéias para estabelecer uma ca-beça-de-ponte na Itália e assim começar um novo período histórico. Virgílio ainda está longe de dizer que apenas um deus é necessário, ou seja, a vontade divina que mantém juntas as leis social e as da natureza, e que César é sua manifestação central. Mas essa tendência lá está: a *Eneida* é um poema onde a casa de César desempenha quase o mesmo papel que o da linhagem de Davi na Bíblia.

Por volta da mesma época apareceu *As metamorfoses* de Ovídio; durante séculos pensou-se que esta obra fosse

uma espécie de réplica pagã à Bíblia, começando com estórias de criação e dilúvio e depois prosseguindo com estórias de metamorfoses. Nestas, seres outrora conscientes se vêem transformados em diferentes objetos da natureza e reduzidos ao silêncio. Ora isto é uma punição, ora uma recompensa; seu traço comum, no entanto, é perderem a capacidade de fala ou de resposta, exceto pelo canto plangente dos que se transformaram em pássaros. A metamorfose é, portanto, uma imagem do que na Bíblia aparece como a queda do homem, e que, tradicionalmente, implicava sua alienação da natureza. Na Bíblia não há metamorfoses, exceto a da mulher de Ló (Gênesis, 19:26) em estátua de sal porque, como Orfeu, ela cometeu o erro fatal de olhar para trás ao fugir de um mundo demoníaco (ver Lucas, 17:32). Como já vimos a Bíblia prefere pensar em termos de uma futura metamorfose da natureza[5], de sentido ascendente, quando, ao invés de perder, ela ganhará poder de articulação:

“Porque vós saireis em alegria e sereis conduzidos em paz. Os montes e os outeiros cantarão diante de vós cânticos de louvor e todas as árvores do campo baterão suas mãos em aplauso” (Isaías, 55:12).

Em Ovídio a visão da natureza entra numa sinopse melancólica do tipo de mutação que o ciclo traz consigo, até que todo o processo natural cai num tipo de entropia. Contudo no final do poema sucede a deificação dos dois grandes Césares; como em Virgílio, a presença da figura de César parece ser o que mantém articulado o conjunto da visão, tendo o papel do Messias em relação à visão bíblica.

A vinda de Jesus ao mundo coincidiu historicamente então com uma daquelas confrontações dialéticas em

que a história subitamente se expande em mito e aponta uma dimensão para além do histórico. O poeta W H. Auden tentou, em seu *For the Time Being* (Por ora) e alhures, mostrar como as realizações e os limites pagãos, em sua completude, eram o pano de fundo adequado à reencarnação. Tudo estava lá: a renúncia, a aceitação da lei e da ordem e de suas imagens reconhecidas de autoridade, também a compreensão do princípio da mudança e da mutabilidade, o sentimento de que tudo era positivo se se pudesse de fato incorporar a grande e soberana lei da causalidade:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas[i)].

Tudo estava lá, exceto o desafio revolucionário de romper completamente com esse tudo. A ruptura trouxe à baila, em ambos os lados, muito de fanatismo e crueldade, mas o sangrento registro histórico, como de costume, apenas turva a verdadeira questão.

Naturalmente o próprio desafio reduziu-se, para muitos dos primeiros cristãos, à ilusão de que o fim dos tempos era iminente. Mas, à medida que o tempo passava e tal evento dramático não se produzia, a religião cristã veio a se dar conta de que não podia prescindir de um calendário ritual sincrônico, tanto qualquer outra religião. A verdade é que não podemos recuar com indícios seguros no cristianismo até um tempo em que a lei cerimonial judaica já não estivesse substituída pela cristã. Ou seja, não conseguimos recuar até um tempo anterior a este calendário ritual de observâncias, de tipo sincrônico. Lá mesmo onde Paulo afirmava que "a circuncisão nada vale” (Coríntios I, 7:19) a Igreja já afirmava algo mais parecido com “O batismo é quase tudo” e podia se valer da autoridade do apóstolo para assim proceder. O calendário cíclico de observâncias

compôs uma “analogia”, no dizer de Joseph Butler, uma imitação sacramental da vida no mundo eterno - onde a observância ritual era o tipo e a vida eterna o antitipo. A Ressurreição que, convenhamos, eqüivalia a um salto completamente fora do tempo, só podia ser celebrada por um festival primaveril de ano em ano, cheio de imagens de renovação e de renascimento, com os ovos e coelhos que acabaram por chegar. Seja lá o que Paulo quisesse dizer em sua observação sardônica aos Gálatas (4:10): “Observais os dias, e os meses, e os tempos, e os anos”, ele terminou dando seu apoio a uma tal “observância” dentro da Igreja cristã.

Já disse que tal calendário ritual sincrônico estava presente na religião cristã desde o começo; portanto não estou sugerindo qualquer traição aos impulsos originais do cristianismo. O que quero dizer é que a metáfora real por excelência - de que todos somos membros de um só corpo - se expressava, em termos de unidade e integridade, como a unidade de um corpo social em que o indivíduo se vê absorvido. A Igreja reivindicava ser a continuidade do corpo de Cristo na história; já ao tempo das cartas de Inácio estamos completamente imersos na atmosfera do militante, com ênfase em analogias militares e organização militar, onde nenhuma autoridade deve ser seguida senão a que venha através do bispo. Na Igreja Católica o corpo de Cristo se

[b] "Feliz é ele que pode compreender as causas das coisas’’ (Virgílio, *Geórgicas,* ii, 490). A palavra “causas”, contudo, cobre bem mais do que apenas a concepção de causalidade. Como moderna contrapartida da dicotomia Cristo-César, veja-se o que Victor Hugo diz de um admirador de Napoleão: “Napoleão tornou-se para ele o homem-povo, como Jesus Cristo é o ho-mem-Deus” *(Os miseráveis,* III, iii, 6).

fazia visível e presente na hóstia, durante a missa; algumas das igrejas protestantes formularam a questão da presença em termos diferentes, pondo ênfase em outros elementos, como a proclamação da palavra do Senhor durante o sermão - mas não mudaram a metáfora central. Naturalmente imagens semelhantes prosseguiram sua fortuna no mundo secular: Elisabete I absorveu muito do culto da virgem na Inglaterra protestante, e Luís XIV, na França, tornou-se, como os endeusados Césares, um rei-sol. Isto assim se passou porque a autoridade secular tinha a mesma construção metafórica da religiosa: a Igreja e o Estado eram ambos amplos corpos sociais a que os indivíduos se ligavam como as células pertencem a nosso corpo. Esta explicação da autoridade permaneceu quase sem ser contestada até nossos dias: uma visada das conversões religiosas no século XIX, por exemplo, nos mostra quão regularmente se assumem como idênticas a procura por uma religião verdadeira e a por uma igreja verdadeira, ou de um corpo social com que se identificar.

Dissemos que para nós hoje o complexo social do "Anticristo" está encapsulado na palavra "totalitário"; aqui mais uma vez o indivíduo se torna membro de um corpo mais amplo, e xiste primordialmente em função deste corpo. Não há mais Césares divinos, embora usualmente haja alguma figura ditatorial a quem se atribui poderes inspirados ou sobrenaturais. Tais movimentos têm força graças ao hábito e à tradição; intensificam um sentimento que sempre esteve entre nós. Embora seja um elemento essencial e central da experiência, a lealdade não tem base "racional"; tampouco é uma "emoção". E o resultado de se apoiar a realização da vida, ou pelo menos de parte essencial dessa vida, na realização de uma metáfora: especificamente, de uma das formas da metáfora real.

A maior parte dos que vivemos fora de regimes totalitários temos a sensação de que estes podem ser qualquer coisa menos a mais elevada forma de organização social; preferimos um conjunto diverso de valores que associamos menos a nossas tradições religiosas e mais com a concepção secular de "democracia". Para nós a democracia, como uma fonte de lealdade, não significa apenas o maquinário das eleições, ou uma maior tolerância religiosa ou artística, ou liberdade de lazer, privacidade de movimentos, mas significa aquilo para que todo este conjunto aponta: o sentido de uma individualidade que medra na sociedade, mas que é infinitamente mais do que uma função social. E fácil dar a este sentido uma formulação egocêntrica, como a do direito de fazermos o que bem se entenda e por aí afora. Contudo é sempre mais fácil demonstrar que a noção de um indivíduo completamente isolado é ilusória. Neste ponto é significativo apontar que corpos religiosos não expressam nenhuma alternativa ao estado totalitário, em termos de lealdade, porque se valem da imersão nas mesmas metáforas de subserviência individual.

Ainda assim há muitas diferentes maneiras de se formular a metáfora real que permanecem consistentes com o que se afirma no Novo Testamento e em outros textos, e por outro lado inconsistentes com os modos totalitários de pensá-la e de afirmá-la. Por exemplo, Paulo diz que está morto quanto ao que chamaríamos de ego, e que apenas Cristo está vivo nele (Gálatas, 2:20 e em outras passagens). E a mesma metáfora, mas do avesso. Ao invés do indivíduo se realizar no corpo social, quão sacrossanto este o seja, a metáfora revira seu sentido; ao invés de sê-lo de uma integração, é metáfora descentralizada, e nela o corpo total permanece completo em cada indivíduo. O indivíduo adquire uma

autoridade interna, de unidade do Logos, e é esta unidade que faz dele um indivíduo. A expressão “não eu” de Paulo significa que ele não está falando de nenhuma forma de julgamento privado, nem de nenhuma formulação egocêntrica da metáfora. O julgamento privado pertence aos sonhos, nos quais, como diz Heráclito, cada homem é seu próprio Logos. E claro que o que aqui se expressa é uma realização ideal, não permanente, mesmo em se tratando de Paulo; mas nenhuma realização permanente é suficientemente perene".

Em nossos dias Simone Weil[17] encontrou na doutrina tradicional da Igreja ser o Corpo de Cristo um obstáculo de monta, talvez o de maior monta, para integrá-la. Ela assinala que essa não difere de outras metáforas de integração, como a de solidariedade de classe presente no marxismo, e diz:

"Nossa verdadeira dignidade não está em fazer parte de um corpo. (...) Ela consiste em que, no estado de perfeição que é a vocação de cada um, já não vivemos em nós mesmos, mas é Cristo que vive em nós, de modo que através de nossa perfeição (...) Cristo se transforma, de certo modo, em cada um de nós; ele está completamente em cada anfitrião. Os anfitriões não são uma parte de seu corpo”.

Citei esta passagem porque, certa ou errada, e independentemente de suas implicações teológicas, ela levanta uma questão central em termos de visão metafórica, qual seja, a da aplicabilidade das metáforas à experiência humana. Nascemos, e aqui já foi dito, dentro de um contrato social preexistente a partir do qual desenvolvemos a individualidade que tenhamos, e os interesses da sociedade permanecem prioritários em

relação aos do indivíduo. Por outro lado, muitas religiões reivindicam ser, na origem, sociedades recriadas pela influência de um único indivíduo: Jesus, Buda, Lao Tsé, Maomé; na melhor das hipóteses um pequeno grupo de indivíduos. O surgimento de tais mestres

' Na versão brasileira corrente diz Paulo em Gálatas, 2:20:

“E vivo, por melhor dizer, não sou eu já o que vivo: mas Cristo é que vive em mim.’’ (N.T.)

Ver *The Simone Weil Reader,* editado por George A. Panichas, 1977, p. 24.

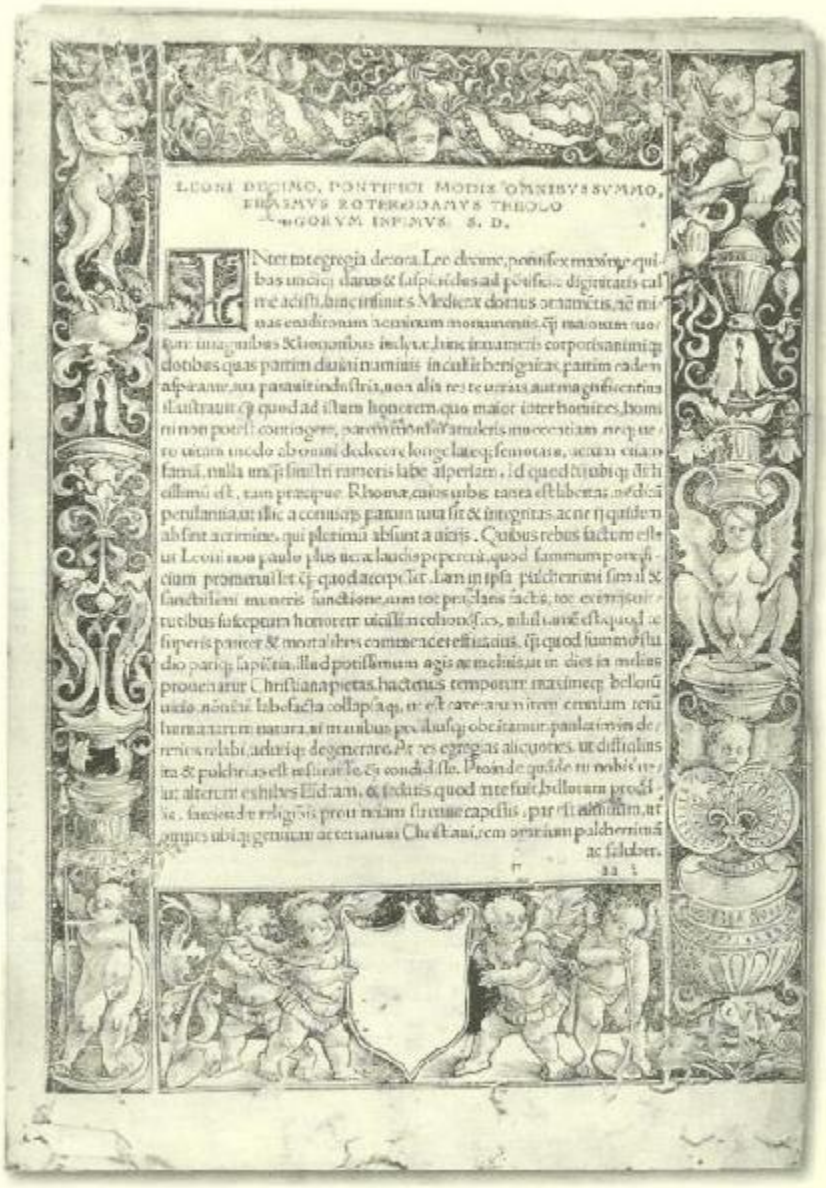
significa que são indivíduos a quem uma sociedade deva ser relacionada; não o contrário. Mas dentro de uma geração ou duas esta nova sociedade se transformou num novo contrato, e os indivíduos das novas gerações a ele se vêem novamente subordinados.

A concepção que Paulo tem de Jesus, como a da genuína individualidade do individual, que, penso, Simone Weil segue, indica uma reformulação da metáfora central do cristianismo. Essa reformulação completa e une, sem subordinar uma à outra, a identidade *com* e a identidade *como,* em pé de igualdade. A imagem eucarística, a que ela também se refere, sugere que o evento crucial na Sexta-feira Santa - a morte de Cristo na cruz - é una com todas as outras mortes no passado. O Cristo engolido, deglutido, dividido e bebido, na frase do *Gerontion* de Eliot, é uno com o indivíduo potencial, enterrado na tumba do ego durante o Sabá do tempo e da história, quando ele é tudo o que resta. Com o despertar desse indivíduo passamos à ressurreição e à Páscoa: a comunidade com que é idêntico não mais é um

todo de que ele é parte, mas sim um outro aspecto dele mesmo, ou, na linguagem metonímica tradicional, uma outra forma pessoal de sua substância.

Seja qual for a importância desse paralelo simbólico entre algo que jaz no interior do Cristianismo e o ideal político da democracia, o que tenho em mente aqui é a conexão entre essa abordagem descentralizadora das metáforas cristãs e as imagens e as narrativas da Bíblia. Na segunda parte desse livro tentaremos aprofundar o estudo dessa conexão.

A ORDEM DOS TIPOS



LEONI DECIMO, PONTIFICI MODIS OMNIBVS SVMMO, ERASMVS ROTERODAMVS THEOLOGORVM INFIMVS. S. D.

ANter tot egregia decora Leo decime, pontifex maxime, quibus undiq; clarus & suspiciendus ad pontificiæ dignitatis culmen actus fuisti, hanc insuper Medicæ domus ornamentis, nō minus eximiorum ingeniorum monumentis, q̄ maiorum tuorum imaginibus illustrem inclytæ, hanc ornamentis corporis animiq; dotibus quas partim diuina munificentia in cultu benignitas, partim eadem asperauit, non parauit industria, non alia res te ueteris aut magnificentiæ illustrauit q̄ quod ad illum honorem, quo maior inter homines homini non potest contingere, parem tibi fecisti meo certe iudicio, neq; uero uitam modo abomni dedecore longe lateq; remotam, sed eam famā, nulla unq̄ similitudinis labe asperam, id quod tibi ubiq; dicti illimi est, tam præcipue Rhomæ, cuius urbis tanta est libertas, medicā pestilentia ut illic a contagio pæne una sit & integritas, ac ne ij quidem absint a crimine, qui plerumq; absunt a uitijs. Cuius rebus factum est ut Leonis nostra paulo plus uera laudis peperisse, quod summum pontificium promeruit, et q̄ quod accepit. Iam in ipsa pulcherrima simul & sanctissimi muneris sanctione, cum tot præclare facta, tot exemplorum uirtutibus fulgentem honorem uidelicet cohonestes, nihil tamen est aliquod ac superis pariter & mortalibus commendatius, q̄ quod summo studio pariq; sapientia, illud potissimum agis ac moliris, ut in dies in melius prouehantur Christiana pietas, hactenus temporum maximeq; bellorū uiolentia, nōnihil labefacta collapsaq;, ut est rarum nihil tam firmum, tam sanctum, quod non natura, si mortalibus prodatur, obeatur, paulatim in deterius delabi, adeoq; degenerare. Per tes egregias alicuotes, ut dissolutius ita & pulchrius est restituere, te q̄ condidisse. Proinde quādo te nobis ut alterum exhibes Eldram, & reduis quod nte fuit, bellorum procellis, factionū & religionis prouoluta fluctuque capellis, patrī admodum, ut omnes ubiq; gentium accensamus Christiani, cum ornatum pulcherrimū ac saluber-

Diz nossa versão corrente: "Feito um objeto de desprezo, e o último dos homens, um varão dc dores, e experimentado nos trabalhos: e o seu rosto se achava como encoberto, e parecia desprezível, por onde nenhum caso fizemos dele". Observar a diferença do rosto encoberto (N.T.)

Ver Henri Frankfort, *Kingship and the Gods,* 1948, edição revista em 1978, pp. 313 e seguintes.

2

1(1 Questão vista em si mesma como um problema, em primeiro lugar, por Emil Bala em *Dc: Ich der Psalmen,* 1912. Mas agora qualquer comentário regular sobre os Salmos tocará neste ponto.

' A versão brasileira corrente concorda com Frye: escândalo. (N.T.)

3

Ver XII, xii. [Os Livros Sibilinos eram originalmente uma coleção de nove livros contendo profecias. Originalmente kaveria uma única grande Sibila, que a tradição apresentava como uma mulher de idade prodigiosamente avançada e que profetizava em êxtase, vivendo na Asia Menor pelo V e IV século a.C. A partir do século IV a.C. "sibila" tornou-se um título genérico, e as "sibilas" proliferaram, identificadas por nomes próprios. Uma dessas sibilas sucedâneas ofereceu os nove livros a Tarquínio, o último dos sete reis romanos. Como ele não quis pagar seu preço, ela os foi queimando um a um até o sexto; então o rei terminou por arrematar os três restantes pelo preço original dos nove. Houve também uma sibila judia, ou babilônia, que

supostamente escreveu profecias judaico-cristãs, chamadas de “Oráculos sibilinos"; hoje creditam-se essas profecias, reunidas em 14 livros, segundo algumas fontes, 15, segundo outras, de que se conhecem 12, a escritores judeus e cristãos, c diz-se que foram escritas entre 150 a.C. e 180 d.C. (N.T.)l

4

' Ver Franz Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* trad, p/o inglês, 1912.

5

Isto não se refere apenas à natureza. No Novo Testamento o verbo “metamorphoo" descreve tanto o que se chama de Transfiguração quanto sua contrapartida na vida individual de Jesus (Marcos, 9:2; Romanos, 12:2; Coríntios II, 3:18). Compare isto com o que se diz do termo ‘metanoia ’ no cap. 5, adiante. Um corolário dessa metamorfose ascendente é que se pode pensar o “espírito” como um antitipo da “alma” (v. cap. 1). Por isso Agostinho *(A cidacle de Deus,* XIII, xxiv) toma João, 20:22 (Jesus "soprando” o Espírito Santo sobre seus discípulos) como um antitipo de Gênesis, 2:7.

Tipologia II

(Fases da Revelação)

As religiões bíblicas têm uma moral muito vigorosa, e são extremamente voluntaristas, colocando muita ênfase sobre a salvação, seja social, seja individual. Essas duas formas estão interligadas: a organização social e o dever individual alternam-se nas atenções. Essas religiões guardam a tensão entre criatura e criador ao longo de toda a extensão do que revelam. São teístas, no sentido de que refutam a existência de qualquer categoria de ser mais elevada do que a personalidade divina. Hoje em dia há quem considere algumas dessas características como muito primitivas em relação a outras formas de crença, como a hindu ou a budista. Nestas espera-se que possamos ir além da barreira externa e objetiva de um criador divino personalizado. Nas religiões orientais vê-se usualmente um tal criador como uma projeção do ego; ao invés de buscá-lo, busca-se o que se chama de iluminação. Esta se obtém com a destruição da noção de sujeito individual, noção segundo a qual todo o resto do mundo é objetivo, um espelho que reflete de volta ao sujeito todos os seus desejos e agressões. Se atingida, a iluminação traz à baila o mesmo tipo de obediência ao código moral (*dharma*) que, no Ocidente, se baseia na idéia de “salvação”, mas sem aquele legalismo que se crê ter o Cristianismo superado, mas só em teoria. No Ocidente, sublinhe-se, tal idéia de salvação pela vontade implica desde logo uma discussão prolongada sobre de quem é esta vontade, se do homem, se de Deus, ou se de ambos e em que proporção. Na busca oriental pela iluminação estas perguntas do tipo “ou isto ou então aquilo” são simplesmente postas de lado.

Estas perspectivas orientais têm penetrado com muita intensidade no Ocidente, onde ficam desprovidas de seu próprio contexto social. Mas neste

mesmo contexto que lhes é próprio, o marxismo, que caracterizamos como um evangelho ocidental descendente dos aspectos sociais das religiões bíblicas, tem exercido uma influência das mais significativas. Ainda neste mesmo tópico, seria conveniente perguntar sobre que elementos na tradição bíblica melhor correspondem ao apelo mais metafórico e menos conceituai da concepção de iluminação que predominou no Oriente. Esta pergunta faz parte de nossa problemática central: o que, na Bíblia, atrai poetas e outros artistas criativos dentro da cultura ocidental? Se a pergunta permanecer na lembrança, será mais fácil entender por que enfatizo uma ou outra questão no que se segue.

Tradicionalmente descreve-se o conteúdo da Bíblia como "revelação"; parece haver uma seqüência ou uma progressão dialética nela, conforme o texto caminha do começo para o fim de sua estória. Vejo nesta revelação sete fases principais: criação, revolução ou êxodo (Israel no Egito), lei, sabedoria, profecia, evangelho e apocalipse. Cinco destas fases têm seu centro de gravidade no Antigo Testamento e duas no Novo. Cada fase não é um aperfeiçoamento da que antecede, mas uma ampliação de sua perspectiva. Quer dizer, esta seqüência de fases é um outro aspecto da tipologia bíblica, cada fase sendo o tipo da que a sucede e o antitipo da que a precede.

Primeira Fase: Criação

Já assinalamos a característica principal do mito da criação na Bíblia: é o mito de uma criação artificial, onde o mundo foi originalmente feito por um pai celestial, contrastando com mitos de criação sexual, onde o mundo (freqüentemente) vem à vida a partir de uma mãe-terra. No Gênesis as formas de vida adquirem existência sendo verbalizadas, de tal modo que, feitas ou criadas, não são feitas nem criadas a partir de alguma outra coisa. A doutrina cristã fala de uma criação *ex nihilo* (a partir do nada), e nega qualquer possibilidade de uma co-eternidade entre Deus e o caos vazio e estéril do começo. Portanto não devemos subestimar a antítese entre fazer (criar) e dar à luz. Outra antítese é ainda mais importante. Mitos de criação sexual tendem a se tornar cíclicos, porque a concepção do nascimento nos leva apenas a um nascimento anterior, no passado, e a sua renovação, no futuro. O mito do Gênesis começa com o que Aristóteles chamaria de *telos,* a forma desenvolvida em cujo sentido todas as coisas vivas crescem, e que o ciclo do nascimento e da morte persegue.

O estudo do mito bíblico da criação nos leva a três perguntas. Primeira: por que a deidade a quem devemos exclusiva devoção é tão intoleravelmente patriarcal? No único mundo que conhecemos todas as formas humanas e animais nascem de um corpo feminino; mas a Bíblia insiste tanto na associação de Deus com o sexo masculino quanto em que no começo os papéis de homem e mulher

eram o inverso do que são hoje: a primeira mulher nasceu do corpo do primeiro homem. Segunda: por que a criação cabe na imagem da semana, e por que se alega que ela durou seis dias? Terceira: o que significa dizer que a morte veio ao mundo com a queda do homem?

Todas as três perguntas têm respostas imediatas: Deus é um varão porque isto racionaliza o *ethos* de uma sociedade patriarcal dominada por varões; a criação durou seis dias porque ela racionaliza a lei do sabá; a morte surgiu com a queda porque isso racionaliza o sentimento muito primitivo de que a morte, de todos os eventos o mais natural e inevitável, é ainda assim algo antinatural, e de que, se morremos, é porque algum outro ou alguma outra coisa deve ser o responsável. Dentro de seu alcance todas estas respostas são verdadeiras; vamos então ignorar sua verdade para ver se conseguimos ir um pouco mais longe.

No relato mais antigo da criação, o Javista, que começa em Gênesis, 2:4, não se dispensou de todo a imagética de uma criação sexual'. Este relato começa com a irrigação de um jardim e Adão emerge do pó terreno, da *adamah,* ou mãe-terra. A associação entre jardins e corpos femininos perpassa toda a literatura; encontra-se em outras passagens da Bíblia, sobretudo no Cântico dos Cânticos. Examinando-se as imagens do *Paraíso perdido*[1]*,* vê-se quão delicada e sutilmente Milton associou o corpo de Eva ao corpo do jardim paradisíaco; quanto a Adão, Milton o associou mais ao céu inferior. A masculinidade de Deus parece ligar-se à resistência bíblica em admitir que a categoria mais elevada que nossa mente possa conceber seja a noção de um ciclo fechado, contendo um destino traçado e a idéia de inevitabilidade. Todos.,os ciclos desse tipo são sugeridos pela natureza, e estão contidos na natureza. Por isso é tão fácil pensar a natureza como uma Natureza Mãe. Mas, enquanto permanecermos contidos por seu ciclo, permaneceremos em estado embrionário e pré-natal.

A questão mais importante a respeito da criação de Eva é que, a partir deste ponto, o homem deve deixar seus

pais e se unir com sua esposa (2:24). Os pais constituem a imagem primordial da extensão do que somos para além de nós mesmos, no tempo; mas essa imagem deve ceder lugar à de união sexual entre nubentes. Isto modula um princípio com que se deve lidar mais tarde:

' Por Javista entende-se aqui a fonte mais antiga da tradição bíblica, na qual o Senhor aparece como Javé. Em português predomina a denominação Jeová e, portanto, Jeovismo e Jeovista. Porém os estudos mais recentes determinam com razoável acuracidade que Jeová foi uma recriação, pelos eruditos hebreus do período medievo, os massoretas, do antigo nome de Javé, ou Yavé. Atualmente os trabalhos mais eruditos, embora respeitando o excepcional trabalho dos massoretas, levado a cabo do século VI ao X d.C., têm retomado o antigo nome de Javé. Daí preferirmos, seguindo o termo de Frye, “javista” por “jeovista”. (N.T.)

' Ver meu ensaio "The Revelation to Eve”, em *The Stubborn Structure,* 1970.

a ansiedade por prosseguir no tempo deve, mais cedo ou mais tarde, ser superada por uma ruptura com ela. Dos dois “pais”, a mãe é com que devemos romper para se efetivar o nascimento. A vida embrionária numa Natureza Mãe, encerrada no ciclo mecânico da repetição, também é mecânica, sem liberdade nem saída. Menciona-se o embrião no Salmo 138:13-16 (Frye numera o Salmo como 139), onde a palavra em hebraico é *golem*[1]*,* e na legenda judaica posterior o *golem* se tornou, muito adequadamente, um monstro mecânico como o do *Frankenstein,* de Mary Shelley.

Agora pode-se compreender a grande importância de ser “princípio” a primeira palavra da Bíblia. Por si mesma a

natureza não aponta para princípio algum: ela existe numa dimensão infinita do tempo e do espaço. A vida humana é um contínuo a que nos juntamos no nascimento e que deixamos na morte. Mas porque “nós” principiamos e terminamos, insistimos em que princípios e fins devam estar mais intimamente entranhados na realidade das coisas do que o universo circundante nos sugere à primeira vista; e formulamos nossos mitos de acordo com esta insistência. Já assinalamos antes a tenacidade com que o Cristianismo se aferrou à noção de um começo e de um fim finitos no tempo e no espaço, como parte da ênfase com que via o eterno e o infinito para além de ambos. Pouco ganhou com tal ênfase, porque a imaginação coletiva em geral não superou a visão do eterno e do infinito como a de um espaço e de um tempo sem fim.

Chegaremos mais perto do cerne da questão se compreendermos que a metáfora central que subjaz a “princípio” nada tem a ver com nascimento. Ela tem a ver muito mais com o despertar do sono, quando desaparece um mundo e outro passa a existir. Isto ainda permanece dentro de um ciclo: sabemos que no fim do dia retornaremos ao mundo do sono, mas durante o lapso de tempo que transcorre permanece a sensação de uma autotranscendência, de um consciente "levantar-se” de um mundo irreal para um real, ou pelo menos mais real. Esta sensação de despertar para um grau maior de realidade se expressa num aforismo de Heráclito', já mencionado, como a passagem de um mundo no qual todos têm o seu próprio *logos* para um mundo onde há um *Logos* comum. O Gênesis apresenta a Criação como o evento de um mundo que subitamente passa a existir através da fala articulada (outro aspecto do logos), da percepção consciente, da luz e da estabilidade. Algo parecido com esta metáfora do despertar pode ser a

verdadeira razão para a ênfase nos “dias” da criação, e para certas frases recorrentes como “e da tarde e da ma-

[2] Ver Chayim Bloch, *The Golem,* 1919. Trad, p/o inglês, 1972.

[3] Ver Philip Wheelwright, *Heraclitus,* 1959, p. 19. Este aforismo é um dos dois que formam as epígrafes de *Four Quartets,* de T. S. Eliot.

nhã se fez o dia primeiro” - isso mesmo antes do dia tal como o conhecemos ser criado, junto com o sol. O fato de esta frase começar com “a tarde” também segue o ritmo do despertar.

Num mito de criação sexual, ou do tipo terra-mãe, a morte não constitui um problema. A morte se encaixa num mito que diz respeito unicamente apenas a seres vivos, e todos estes morrem: em verdade a morte é o único elemento capaz de tornar inteligível o próprio processo ou o mito sobre ele. Mas um Deus inteligente só pode ter feito um mundo modelar, um mundo que ele achasse “bom” (1:10): esse pelo menos é o sentimento predominante. Conseqüentemente não poderia haver neste mundo coisas como a morte, o pecado ou a desgraça. Um tal mito deve, portanto, contar com um outro de alienação ou “queda”, que explique o contraste entre o mundo perfeito que Deus deve ter criado originalmente e este em que agora vivemos.

A estória da queda do homem no Gênesis parece ser originalmente um dos tantos contos sardônicos do populário do Oriente Próximo que explicava como o homem tivera uma vez a imortalidade ao seu alcance, mas a perdera por deixar-se lograr ou amedrontar por

deidades maléficas. Possuímos versões mais antigas, dos tempos Sumérios, que são menos racionalizadas do que a que consta no Gênesis. Mas por sua vez o relato do Gênesis não tem muito daquela ansiedade desesperada para provar que a queda fora culpa só do homem e nem mesmo um pouquinho de Deus também, que nós encontramos, por exemplo, no *Paraíso perdido* de Milton. O relato do Gênesis pode até se permitir um verso (3:22) no qual Deus parece estar contando a outros deuses que o homem agora é “um de nós”, e está, portanto, em posição de ameaçar seus poderes, a menos que se faça algo imediatamente, e com uma quebra na sintaxe que sugere genuíno terror. Por outro lado, tampouco é cômodo ouvir na estória do Gênesis o que Paulo e o autor de Esdras II ali ouviram: o terrível soar de uma porta de ferro fechando-se eternamente para as esperanças humanas. Para tornar a estória da “queda” um relato inteligível sobre a presente alienação do homem em relação à natureza, deve-se necessariamente postular uma queda muito complexa no interior da própria natureza’.

O Segundo Livro de Esdras, aqui citado como Esdras II, é um pseudepígrafo da literatura apocalíptica e escatológica, escrito provavelmente no século primeiro da era cristã, após a destruição do Segundo Templo em Jerusalém (em 70 d.C.). Escrito como se refletisse o estado de ânimo dos israelitas depois da destruição do Primeiro Templo (586 a.C.), o livro revela preocupação em explicar os aparentemente paradoxais caminhos do Senhor. O original deveria ser em hebraico; mas o que se preservou foram traduções de uma versão grega também perdida. O livro chegou a ser incluído em versões da Vulgata, como apêndice. Não deve ser confundido com o Segundo Livro de Esdras ou Livro de Neemias, que faz parte do material canônico. Em

inglês a distinção é fácil porque o Esdras canônico é citado como "Ezra". (N.T.)

Milton dedica o décimo livro do *Paraíso perdido* a explicar que todas as inconveniências que afligem o homem na natureza, das queimaduras de frio aos espinhos das roseiras, são conseqüência da queda da natureza que completou a queda humana. Mas tudo isso é pura reconstrução: o Gênesis nada diz sobre tal queda da natureza. Mesmo a maldição sobre o solo em 3:17 é anulada em 8:21.

Com a Queda o homem adquire, evidentemente, experiência sexual como a conhecemos. Além disso, adquire algo chamado de conhecimento do bem e do mal, o que é obviamente ligado ao sexo mas não recebe nenhuma outra explicação. O homem fica envergonhado de seu corpo e pratica o ato sexual em segredo: algumas características daquele corpo, como a de que na maioria dos climas ele necessita de roupas e, portanto, na natureza, é o úr.ico animal nu, demonstra um raríssimo caso de relação alienada com o meio ambiente. Ficamos sabendo (em 2:24) que a razão para se criar a mulher é que na relação sexual o homem não devia ficar só; ainda mais, devia tornar-se "um só corpo" com sua esposa. No sexo, pelo menos como o conhecemos, não há nenhuma união completa dos corpos. Portanto o sexo, mesmo se houver orgasmos sincronizados, tem algum tipo de frustração residual que lhe é inerente. O conhecimento que acompanhou a descoberta do sexo em sua forma presente parece ser uma forma autêntica de sabedoria que, pelo menos potencialmente, colocou o homem no mesmo nível dos deuses e dos anjos (ver Samuel ou Reis II, 14:17). Mas é óbvio que este conhecimento se baseava na autoconsciência, como é próprio do conhecimento

sexual, onde o homem se torna um sujeito em confronto com um meio circundante objetivo. Os filósofos nos explicam que uma consciência deste tipo se baseia numa consciência da morte: a mortalidade é parte intrínseca dela. A serpente “tão sutil”, com sua habilidade de renovar seu princípio vital com a troca de peles, é o símbolo do mundo objetivo da natureza, aquele mesmo em que o homem entrou em virtude de sua "queda”. No relato do Gênesis apenas a serpente simboliza o mundo da Queda: a suposição de que a serpente era um disfarce de Satã só aparece muito depois. O legado humano mais importante e o que mais o diferencia é o da sensação de que o sexo é uma experiência imaginativa junto com a sua consciência: ambos estão ligados intimamente, mas compartem uma fissura comum e fatal.

E a “queda'' que introduz a metáfora jurídica que vai persistir ao longo de toda a Bíblia, segundo a qual a vida humana está em julgamento, com promotores e defensores. Nesta metáfora Jesus é o líder da defesa; o acusador-chefe é Satã, o “diabolos”, uma palavra da qual deriva a nossa “diabo”, e que originalmente guardava o sentido de uma pessoa oposta a outra, num processo legal. Na resposta emocional à religião cristã, de qualquer modo, o papel de

Deus enquanto Pai, pouco importa como seja definido nos dogmas, fica oscilando entre o benevolente e o diabólico, entre estar genuinamente preocupado com.os homens e ser um ente malévolo, composto pela ira e pela condenação. Uma das conseqüências de se ter um mito da criação associado ao da queda é a sensação de sermos objetivos quanto a Deus; melhor dizendo, de sermos constantemente observados por um olho que tudo vê, e que é sempre potencialmente hostil.

Uma tal incerteza emocional, pode-se dizer, é o resultado de um estado decadente onde há limitações radicais à nossa visão. Mas, quando retornamos da estória da Queda ao relato Sacerdotal sobre a Criação, no primeiro capítulo do Gênesis, encontramos aí também coisas bastante enigmáticas. O mundo que Deus fez era tão "bom" que ele dedicou seu sétimo dia a contemplá-lo. Isto quer dizer que a Criação, inclusive o homem, já era algo objetivo em relação a Deus, mesmo se admitirmos que com a queda o homem adquiriu um sentimento ao mesmo tempo novo e mais intenso de "alteridade" em relação a Deus ou à natureza. Contam-nos que a Criação impôs a luz e a ordem em meio a uma treva caótica, um abismo simbolizado pelo oceano da morte. Mas ainda assim a criação incluía a separação das terras e das águas e o suceder da luz e da escuridão, graças à criação do sol e da lua. Daí segue-se que o caos e a treva podem ser vistos de dois modos diferentes: como inimigos de Deus, de fora da criação, ou como incoporados dialeticamente a ela, ou seja, como também criaturas de Deus. Esta segunda visão é a do Livro de Jó; a primeira prevalece entre os profetas. Mas os profetas também sugerem que Deus permanece acima de tais distinções, que, no fundo, são do tipo das fornecidas pela distinção entre o bem e o mal:

"Eu o que formo a luz, e crio as trevas, o que faço a paz e crio o mal: Eu sou o

Senhor, que faço todas essas coisas" (Isaías, 45:7).

E possível então que o sentido de alienação tradicionalmente associado à queda estivesse latente na criação original, com suas recorrentes trevas e estabilidade ameaçadas pelo oceano e outras imagens do caos (ver Jó, 38:11). Além disso, registre-se que nada

diz que o homem fosse imortal antes da queda; apenas registra-se o perigo de ele perder a imortalidade - depois dela. Vimos já que a visão tradicional do versículo - “E Deus disse: faça-se a luz, e a luz se fez” - é a de que a palavra de Deus é que cria. Portanto Cristo, que é identificado com a Palavra de Deus no Evangelho de João e em outras passagens, é o Criador original. Mas falar já é penetrar no reino das convenções da linguagem, que são parte da consciência humana da morte: se levarmos a imagem a seus limites, chegaremos à possibilidade de que tão logo Deus tenha falado e se transformado na Palavra de Deus ele mesmo já se condenou à morte.

O fato de as línguas modernas terem preservado as expressões “luz do sol” e “luz do dia” sugere que nalgum tempo remoto a luz do dia não se associava[1] ao sol. Do mesmo modo a luz primordial do Gênesis, 1:3 não é a luz do sol; tampouco a da lua. A ênfase no caráter sagrado da semana, que é o período da fase lunar, é indício de um culto lunar entre os hebreus: de resto, isto seria natural num povo de viajantes do deserto, para quem o sol é mortífero e a lua um guia noturno amigável. Jesus é uma luz brilhando na escuridão (João, 1:15), o que sugere a lua ou uma estrela, como a que emblemou seu nascimento. Ainda assim, as imagens do "Dia do Juízo”, ou “Dia do Senhor”, freqüentemente se valem de uma catástrofe onde “o sol vai virar treva, e a lua, sangue” (ver Joel, 2:31, citado em Atos dos Apóstolos, 2:20). Depois disso a luz que iluminaria os sobreviventes, ou seja, os salvos, proviria do fogo vital que não era o sol, nem a lua, mas era a luz original da criação. O Salmo 71:7 (72 na notação de Frye) diz que o povo de Deus terá paz “até que cesse de existir a lua”, embora muitas traduções, como a da Versão Autorizada, registrem “enquanto a lua dure”'.

Parece até que na última fase da revelação a primeira, a da criação, se mostrará como uma imensa ilusão[2] a ser varrida.

Em suma a Criação pertence ao complexo que associamos à metáiora da integração. Criar é criar uma unidade projetada, com o cuidado artesanal onde cada detalhe adquire uma função, ou seja, uma relação específica com o todo. Os críticos literários dos tempos elizabetanos assinalaram a analogia entre Deus, como Criador, e o poeta, cujo nome significa “fazedor”. Agora nos inclinaríamos pela reversão da analogia, dizendo que a concepção de Deus como um Criador é uma projeção do fato de que o homem faz coisas. Originalmente a analogia tinha a intenção de dar dignidade ao poeta, mas ao fim e ao cabo ela reduz Deus a um demiurgo varejista. Como diz Wallace Stevens, fiamo-nos ao que não possui criador escondido[3]: a beleza, o esplendor, a majestade que percebemos na natureza seriam, a longo prazo, rebaixados pelo que se costumava designar por idéia de planejamento. Essa idéia não sobreviveu ao pensamento evolucionista do século XIX, mas a suposição de que a única alternativa a uma deidade planejadora é algo sem direção nem espírito

parece também uma frivolidade escorregadia. E óbvio que existe algo de essencial atribuído ao lugar da criação na visão total da Bíblia, mas o modo de que dispomos para entendê-lo é que parece grosseiro e inadequado. Quando nos voltamos para o poder criativo dos seres humanos, observamos nele uma qualidade cujo nome adequado é o de “re-criação”, ou seja, o que designa uma transformação do caos dentro de nossa experiência ordinária da natureza.

A ambigüidade característica da concepção bíblica da criação tem raízes muito profundas, e no período do Novo Testamento os gnósticos insistiram muito sobre este tema. Sustentavam a idéia de que a ordem criada era essencialmente estranha ao homem, e que, portanto, nunca poderia ter origem num Deus com interesse na redenção ou na emancipação do homem.
Havia gnósticos pagãos, cristãos e judeus, e o que se destacou no ataque a eles não foi nenhum cristão, mas Plotino[7]. Este os critica por algo que para nós seria um princípio óbvio: que todos os homens são irmãos. Diz ele que os gnósticos levam o princípio até “o chão”, mas recusam a idéia de que os homens sejam irmãos das estrelas. Para ele a beleza e a perfeição da ordem natural estabelecida era um elemento central da fé, não importa o quanto pudessem ter sido turvadas pela ignorância humana.

O Cristianismo teria obviamente que arar algum tipo de meio caminho entre o desprezo gnóstico pela natureza e'a adoração pagã por ela. Paulo fala dos ensinamentos de Jesus como se fossem uma nova criação - algo que põe a criação original como se fora mãe num parto (Romanos, 8:20-22), embora esta última permaneça como uma manifestação, ainda que secundária, da palavra divina (Romanos, 1:20). Até o século XVIII o Cristianismo trabalhou esta posição como base para se conceberem dois níveis da natureza. O nível superior era a divina e “boa” criação, no Gênesis; o inferior era a ordem “decaída” em que Adão penetrara, depois do pecado. O homem agora nasce no nível inferior, e seu dever essencial na vida é o de tentar elevar-se ao superior. A moralidade, a lei, a virtude, os sacramentos da Igreja, tudo isso o ajuda a se elevar, como de resto, perfaz tudo aquilo que é educativo. Se as artes eram assim tão educativas ficou a questão, mas o

princípio geral prevaleceu: para Milton, por exemplo, a educação é a tentativa de reparar a queda de Adão, recuperando-se o verdadeiro conhecimento de Deus.

Nesta visão a “boa”criação era o mundo onde o homem deveria viver, e, portanto, é a ordem que corresponde especificamente à natureza humana. O mundo de animais e plantas que agora compartilhamos é uma natureza física onde a natureza humana está mas à qual não pertence: no nascimento ele se

' Ver *Contra os gnósticos.* Vali-me aqui da tradução de MacKenna para o inglês. Ver também Hans Jonas, *The Gnostic Religion,* 1958.

confronta com uma dialética moral, devendo elevar-se acima da natureza física ou submergir no pecado. A natureza ao derredor é permeada pela morte e pela corrupção, mas nela ainda podemos discernir a criação original, a “boa”. O símbolo desta natureza original, e na verdade tudo o que dela restou, é o céu. Segundo a lenda, as estrelas manifestam a música das esferas, que expressa o sentido de uma estrutura perfeita. Os dois níveis da natureza, portanto, compõem para o homem uma ordem purificatória, um meio pelo qual ele atinge a sua “verdadeira natureza”. ■

Esta estrutura simbólica evanesceu no século XVIII por duas razões, pelo menos. Primeiro, essa imagem de perfeição celeste desapareceu. As estrelas não eram mais feitas da quintessência imortal, e os planetas não mais giravam em torno da Terra em órbitas perfeitamente circulares. O céu juntou-se ao resto da natureza, numa imagem de alienação; na verdade às vezes visto com a forma mais bem acabada desta

alienação. Segundo, não havia outra fonte para a idéia de que o “natural” nível superior do homem lhe fosse realmente natural senão a tradição e o respeito. No *Comus,* de Milton, a Senhora vê sua castidade como natural, no seu nível de natureza; mas os argumentos ali em jogo são circulares: ela deseja permanecer casta, e ponto. Para nós a criatividade humana permanece purificatória, como um meio de elevar o nível da natureza humana. Mas agora não se mantém mais com tanta confiança o princípio de que isso restaure uma divina criação da natureza. Para nós o significado essencial da estória da criação parece ser o de um tipo cujo antitipo é o novo céu e a nova terra prometidos no Apocalipse, 21:1.

Segunda Ease: Revolução

No Livro do Gênesis, Deus faz uma série de contratos ou testamentos com Adão, Noé, Abraão, Isaac (26:3) e Jacó (35:11), sucessivamente. O sexto, com Moisés, dá início ao Livro do Êxodo e à verdadeira história de Israel, e o sétimo vem com a própria lei, entregue no deserto depois do êxodo propriamente dito. Em muitos aspectos a Bíblia seria muito mais simples se sua estória começasse a partir do diálogo com Moisés, por ocasião do episódio da sarça ardente. Um tal começo teria desde logo varrido o terrível problema, digno de um enxadrista, da *teodicéia,* ou de como fazer derivar um mundo mau de um bom Deus, sem que este seja responsável pela maldade. E este, aliás, o problema com que estivemos nos debatendo há pouco. Por ocasião do episódio da sarça ardente já existe uma situação de injustiça e exploração, e Deus diz a Moisés que este fará a fortuna de seu nome e entrará para a história no

elevado papel de *partisan,* alinhando-se com os oprimidos hebreus contra o Sistema dos egípcios.

O contrato firmado junto à sarça ardente introduz uma característica revolucionária na tradição bíblica, que persistirá através do Cristianismo, do Islã, e que sobrevive, com pouca mudança essencial, no Marxismo. Destas características, algumas são decisivas. Em primeiro lugar, a crença numa revelação histórica específica como ponto de partida. A estória de Israel começa aqui e desse modo; o cristianismo começa com Cristo e não, digamos, com os Essênios; o Islã começa com a Hégira de Maomé; o comunismo com Marx e não com Owen ou Fourier. Em segundo lugar, o estabelecimento de um cânon específico de textos, muito bem diferenciados de outros ditos apócrifos ou considerados periféricos. Isto acompanha uma tendência de considerar os heréticos que discordam de pontos menores de doutrina como um inimigo mais perigoso do que aquele que repudia o conjunto. Em terceiro lugar, o hábito dialético-mental de dividir o mundo entre aqueles que estão conosco e aqueles contra nós.

Os israelitas fizeram sua maior contribuição à história, como é de costume na natureza humana, através de sua característica menos amigável. O que se provou decisivo em seu empenho não foi tanto sua crença de que seu Deus era o verdadeiro, mas muito mais a crença de que todos os outros eram falsos. Antes falei do contraste entre o monoteísmo revolucionário da Bíblia e os monoteísmos imperiais do Egito, da Pérsia, de Roma e de outros lugares. Para um monoteísta ilustrado e tolerante, destes últimos tipos, a concepção de um “falso deus” seria algo quase ininteligível, e certamente de um mau gosto insuportável. No Japão[4], quando o Budismo

ganhou espaço, houve muita tensão com a religião nativa Shinto. Isto durou até que um teólogo budista propôs que o *kami,* a miscelânea de deuses, de espíritos naturais e ancestrais característica do Shinto, fosse considerado como emanações do Buda. Depois disto as duas religiões passaram a coexistir. Nada disso jamais foi possível para o Judaísmo, o Cristianismo, o Islã, ou *[mutatis mutandis),* o Marxismo.

Os sírios, vizinhos de Israel, do mesmo modo que a maioria dos povos antigos, pensavam que entrar em guerra contra Israel era o mesmo que entrar em guerra contra seus deuses, dc cuja existência e realidade não duvidavam. Do mesmo modo pensavam que deviam conseguir atrair os israelitas para campo raso, porque os deuses de uma terra montanhosa lutariam bem nos montes (Reis III, 20:23). Essa suposição foi desastrosa para eles, porque Jeová se ofendeu ao descobrir que alguém não o considerava lá muito bom em lutar nos vales. Já a grande estória do confronto entre Elias e os sacerdotes de Baal no Monte Carmelo tem por objetivo mostrar que Baal não existe, não que Jeová seja o mais forte entre os dois. E verdade que um confronto anterior

entre Jeová e o deus Dagon, dos filisteus, em Reis ou Samuel I, 5, se dá de tal modo que não se parece contestar a existência deste último. Nestes assuntos prevalece muita flexibilidade, porque é claro que a realidade de um “falso deus” reclamaria que ele fosse um demônio, e demonologias elaboradas só surgiram bem mais tarde.

A preocupação maior tanto do judaísmo como do cristianismo não era propriamente a demonologia; era, ao invés, a expectativa de um verdadeiro “salto mortale”

no futuro, uma espécie de cena de reconhecimento em que os de crença correta emergeriam no topo e os seus inimigos de agora se veriam impotentes. Aversão mais simples desse “salto” está no Livro de Ester, quando se reverte um program antijudeu que tem Haman como líder e Mordecai como vítima, através de um estratagema. Haman é enforcado nas galés que construiu para Mordecai, e o massacre acontece - só que as vítimas são do seu partido. Mas até mesmo este livro instransigente reflete a tendência geral do Judaísmo em entrar em acordo com o poder secular ao invés de contestá-lo. O rei da Pérsia permanece no trono, assim como Nabucodonosor e Dario no Livro de Daniel. Paulo, como já vimos, também estimulava a submissão ao poder secular. Mas persiste o sentimento geral, tanto no Cristianismo e no Islamismo como agora no Marxismo, de que nada de fato funcionará até que o mundo inteiro se una através das crenças corretas.

Há uma característica na Bíblia de grande importância, considerando-se seu aspecto revolucionário: sua ênfase vigorosa nas metáforas do ouvido, em comparação com as metáforas da visão. Muito se diz sobre a palavra de Deus, e não há nenhum problema sobre a fala de Deus. Mas qualquer sugestão de que Deus foi visto merece expurgos ou é tratada editorialmente com grande ansiedade[9]: em geral a explicação que acompanha o problema é a de que o “visto” era um anjo apenas. A sarça ardente, que é um objeto visível, lá estava apenas para chamar a atenção de Moisés: importante mesmo é o que disse a voz em seu interior. Do mesmo modo a frase confusa de Agar no Gênesis, 16:13, “eu vi aqui por detrás aquele que me vê”*, deve querer dizer “Será que eu vi Deus e sobrevivi?”. Gedeão e os pais de Sansão presumem que

ver a face de Deus é mortal (Juizes, 6:23 e 13:22). No Livro do Êxodo, 33:20 e seguin-

[9] O fato de que uma das palavras mais comuns para designar Deus no Antigo Testamento é “ElohinT, um plural intensivo, autoriza alguns tradutores a substituir essa palavra por “anjos” (os verdadeiros “deuses”) em algumas passagens. AVersão Autorizada assim procedeu no Salmo 8:d. [Na versão brasileira corrente a numeração do salmo coincide, mas não a do verso: é o sexto, e assim diz: “Vós o fizestes pouco inferior aos anjos/de honra e glória o coroastes”, referindo-se ao homem. (N.T.)]

Na Versão Autorizada em inglês, esta frase aparece como pergunta: “Será que cuidei de ver o que me vê?” (N.T.)

tes, Deus, que tem consciência do perigo a que Moisés se expõe, apresenta-se ao profeta "com suas partes traseiras”, sendo que a exegese posterior tomou o cuidado de explicar que isto simbolizava o mundo material. Já se observou a importância da invisibilidade de Deus na Câmara Sagrada judaica ou ortodoxa.

Chegamos mais perto de uma visão de Deus nas duas grandes epifanias em Isaías, 6 e Ezequiel, 1. A Versão Autorizada atribui a Isaías a afirmação "Também vi o Senhor sentado num trono, no alto elevado”'.

Uma lenda antiga[10] diz ter o Rei Manassés martirizado Isaías sob a acusação de que este afirmava ter tido uma visão direta de Deus: talvez isto seja mesmo um pouco mais do que uma lenda. A visão de Ezequiel, do carro de Deus, é transposta para "rodas dentro de rodas” (o que deu origem à tradição posterior sobre a existência

de uma classe especial de anjos chamados de “rodas”), e para a imagem das quatro “criaturas vivas” que o puxavam, identificadas como um homem, um touro, um leão e uma águia ”.

O cristianismo teria menos dificuldades em lidar com tal visão, porque em sua interpretação o que fora visto era o Filho ou a Palavra de Deus; tipologica-mente era fácil para os cristãos identificarem as quatro criaturas (que reaparecem no Apocalipse, 4:6 e seguintes), com os autores dos quatro evangelhos-[1], ou seja, os portadores da Palavra Divina.

Mas mesmo o cristianismo tinha suas dificuldades com a questão, como se vê pelo dito de João, 1:18: “Ninguém jamais viu Deus: o Filho unigênito (...) é que o deu a conhecer”. As palavras ditas por Cristo merecem o maior cuidado em seu registro; mas tratar de sua aparência física, do fato de que ele seria mais parecido com este e menos com aquele, seria embaraçoso. Já quanto à sua segunda vinda o trato é outro, "todo o olho o verá” (Apocalipse, 1:7). O olho já fora satisfeito no Paraíso, antes do começo da história, na qual
Deus criara todas as castas de árvores “agradáveis à vista” (Gênesis, 2:9); e será novamente satisfeito no último dia, quando todos os mistérios serão revelados. Mas a história propriamente dita é um período de escuta na treva e, portanto, onde o guia é o ouvido.

■ A versão brasileira corrente registra “vi ao Senhor assentado num alto e elevado sólio”. (N.T.)

10 Charles, APOT, II, p. 159 e ss.

” A versão brasileira corrente descreve o carro de Deus como sendo um “electro”, ou seja, um objeto formado

pelo âmbar amarelo, ou por uma liga de ouro e prata; de qualquer modo, é um objeto coruscante. Quanto às rodas, diz que as rodas do carro “eram como se estivera uma roda no meio de outra roda”. (N.T.) [5]

O contexto revolucionário assim desenhado é evidente por si mesmo. A palavra escutada e levada à ação é o ponto de partida de uma trajetória: já a visibilidade do objeto convida o observador a deter-se respeitosamente perante ele. Já observamos a persistente associação do governante universal com o sol, que é o ponto de partida do mundo visível. A continência militar parece ter origem no ritual de cobrir os olhos perante o resplendor de uma fisionomia hierarquicamente mais elevada. As metáforas “capital” para a sede do governo ou “cabeça-de-casal” mostram como nossa vida social se interliga com o ver cabeças, ou melhor, rostos'.

A cultura grega privilegiava dois poderosos estímulos visuais: o nu na escultura; o drama na literatura. Por mais importante que seja o que se ouça num teatro, o teatro propriamente dito é antes de tudo uma experiência visual, como atesta a própria origem da palavra, *theasthai,* ver. Vale também dizer que uma religião politeísta necessita estátuas e pinturas para que se distingam os deuses uns dos outros. A tradição revolucionária no Judaísmo, no Cristianismo e no Islã pendeu para pudores teatrais quanto à nudez do corpo, para a iconoclastia e para a rejeição das artes de espetáculo, sobretudo quando estas envolvem representação.

O segundo mandamento proíbe a feitura de imagens esculpidas, seja para representarem o deus verdadeiro ou os falsos deuses; sobretudo nas tradições judaica e islâmica isto restringiu muito as artes de representação,

quando não eliminou muitos de seus aspectos. No cristianismo, a intensificação do impulso revolucionário original, como nas alas esquerdistas (“puritanas”) dos movimentos protestantes, se associa regularmente com a iconoclastia. Nas igrejas cristãs o uso de ícones era cuidadosamente protegido por dogmas, é claro, para diferenciá-lo da idolatria. Mas também é claro que isto não impediu reformistas de esquerda de considerar este uso também como idolatria, entregando-se eles periodicamente a quebra-quebras em que se espatifavam vitrais e se queimavam quadros religiosos. Também nas Igrejas Orientais houve surtos de ferocidade iconoclasta. Da mesma forma a campanha cristã contra as lutas de gladiadores era menos motivada por razões humanitárias e mais pelo preconceito contra todos os espetáculos. Tertuliano, por exemplo, exorta os fiéis a se absterem de tais espetáculos[12] e a esperarem o verdadeiro

‘ Frye usa a metáfora *Head of State,* literalmente, “Cabeça de Estado". Mas em português dizemos “Chefe de Estado", embora por “o cabeça" designemos o líder ou o planejador de alguma coisa. Por isso preferi usar nossa expressão comum “cabeça-de-casal”, para manter as cabeças no devido lugar. (N.T.)

[12] *De Spetaculis,* na tradução de R. Arbesmann, *Fathers of the Church,* 1959, XI, 47.

espetáculo: a visão de seus inimigos se retorcendo nos tormentos do inferno. Conhecemos de sobra o preconceito dos puritanos e dos jansenistas contra qualquer tipo de palco para apenas mencioná-lo de passagem. A influência da tradição grega, ou de alguns de seus aspectos, foi e é de imenso valor para o mundo

ocidental, contrapondo-se às neuroses[6] de sua tradição religiosa revolucionária.

No meio disso tudo é fácil perder de vista o sentimento genuíno que medra no ódio à idolatria. Tentamos mostrar que a raiz desse ódio é uma impaciência revolucionária que vai de encontro a uma atitude passiva em relação à natureza e aos deuses que parecem estar à cavaleiro dela. Tem-se a sensação de que a atitude de se aceitar um poder externo fá-lo mais forte do que ele realmente é. Paulo fala (Gálatas, 4:9) dos "elementos fracos, miseráveis, aos quais quereis novamente permanecer acorrentados"'.

Há muito de imagética visual na Bíblia, mas para ser interiorizada, construindo o modelo imaginativo de um mundo transformado. E claro que a energia retirada da natureza se desloca para Deus, mas a atitude para com este não se pretende passiva. No Antigo Testamento supõe-se que Deus possa fazer por Israel o que esta não consegue fazer por si mesma; mas a disposição divina de assim proceder depende da obediência à sua lei, uma atividade extenuante e que exige uma dedicação em tempo integral. No Novo Testamento a atividade que se descreve como "fé" também se supõe capaz de produzir resultados milagrosos. Ambas as coisas incluem protestos contra qualquer rendição ao destino ou aos ciclos da natureza, seja pela entrega à lotofagia ou à coisa parecida.

1

Ver Allen Upward, *The Divine Mystery,* 1909, cap. 6.

' Em relação ao salmo, a versão brasileira corrente registra a primeira versão. (N.T.)

2

: A visão da criação como uma fase da revelação, e, portanto, muito mais a visão de uma consciência que desperta do que o começo de uma ordem natural, parece ser uma concepção própria da Cabala. Ver Gershom Scholem, On *the Kabbalah and its Symbolism,* 1965, cap. 2.

3

fi Ver “So-and-so Reclining on Her Couch”, em *Collected Poems,* p. 206 ("Assim-assim reclinada em seu sofá”).

4

Ver G. B. Sansom*, Japan: a Short Cultural History,* 1931, cap. 4.

5

Esta identificação é um lugar-comum da iconografia medieval: Mateus com o homem, Marcos com o leão, Lucas com o boi e João com a águia.

6

A° modo de Matthew Arnold, trato “helenismo” e "hebraísmo” em contraste um ao outro, pois assim influenciaram conjuntamente a cultura ocidental, sobretudo a partir do século XVI d.C. Isto não quer dizer que assim estivessem um em relação ao outro em suas origens. Ver Cyrus Gordon, *The Common Background of Greek and Hebrew Civilization,* 1963.

A tradução brasileira corrente registra “aos rudimentos fracos, e pobres, aos quais quereis de novo servir". (N.T.)

Terceira Fase: A Lei

Independentemente dos reais fatos históricos, a seqüência narrativa no Velho Testamento, onde a concessão da lei vem logo após o Êxodo, é a correta, tanto do ponto de vista lógico como do psicológico. O Monte Sinai segue-se à espoliação dos egípcios como a noite ao dia. Uma crise compartilhada dá a uma comunidade um sentido de envolvimento com suas próprias leis, seus costumes, instituições, e uma sensação de ser um povo posto de lado. Dickens, em *Martin Chuzlewitt,* satirizou e Tocqueville

observou este mesmo componente na vida norte-americana[1] logo após a Revolução. Essa mesma contribuiu enormemente para o sentimento puritano, na Nova Inglaterra, de que aquela colônia era uma tentativa de construir uma nova sociedade, apesar do Demônio: portanto, eles estavam expostos à sua maior malignidade. Um país que se fundamenta numa revolução adquire um modo dedutivo de pensar que, muitas vezes, se vê codificado na lei constitucional. A reverência dos norte-americanos por sua Constituição, vista como um documento inspirado, que pode passar por emendas e reinterpretações, mas que jamais deve ser posto de lado, dá uma idéia do que se vê no Antigo Testamento com respeito a Israel, como um povo criado por sua lei.

Para a maioria de nós o sentido de pureza num povo unido por atos e crenças comuns parecerá muito mais primitivo, mais extremado, e bem menos desejável. A concepção de pureza constrói um soberano modelo de superego para as ações humanas: isso significa que

nenhuma sociedade humana consegue viver num estado de pureza por muito tempo. E por isso que o sentimento de pureza logo pauta o sentimento de que algum tipo de expurgo é necessário. As passagens em Esdras e Neemias sobre os judeus obrigados a expulsar suas mulheres estrangeiras soam muito mal neste século de racis-mos, embora o paralelo com o racismo não seja relevante. Qualquer sociedade revolucionária pode ter expurgos que não são baseados em questões de raça. A idéia do punhado de sobreviventes* é intimamente associada à do expurgo: este é um tema que perpassa curiosamente toda a Bíblia, desde a estória dos exércitos de Gedeão em Juizes, 7 até as exortações às Igrejas da Ásia Menor no Apocalipse. O sentimento de que um grupo homogêneo ou puro, pouco importa se pequeno em número, é a única coisa socialmente efetiva, é parte integrante da consciência revolucionária, bem como o sentimento de que este grupo deva ser resguardado como semente, digamos, até a aurora de uma nova era.

Qualquer sociedade organizada em torno de um hierarquia humana pode estar repleta de injustiça e exploração, ou mesmo nelas se fundamentar. Mas a corrupção que cresce numa sociedade deste tipo termina por oferecer brechas por onde o voluntarioso, o indolente e ocasionalmente o genuinamente honesto podem avançar. A primitiva sociedade israelita, sob a liderança de Moisés e de

Josué, se apresenta vivendo totalmente à luz de uma ditadura teocrática, onde qualquer rebelião logo chega ao conhecimento de Deus e é prontamente aniquilada. Na estória de Acan, em Josué, 7, vemos como a cupidez de um homem, guardando para ele o que deveria ser devotado a Deus, trouxe uma catástrofe para Israel inteira; só a destruição completa da família de Acan

serve de expiaçao. O terrorismo característico de uma sociedade incorruptível recrudesceu na primeira geração do Cristianismo; a estória correspondente àquela, no Novo Testamento, é a de Ananias e Safira, nos Atos dos Apóstolos, 5.

A concepção de lei, na Bíblia, é muito complexa, e nos preocupamos com ela apenas enquanto a terceira numa seqüência de fases. Distinguimos dois aspectos na lei: nossas obrigações para com uma sociedade e o respeito, pelos homens, dos reiterativos processos naturais. Essas duas áreas têm pouco em comum, e o grotesco trocadilho que se estabelece ao se encarar a palavra “lei” -que liga ou identifica ambas as áreas - entrou em nosso legado cultural como o resultado de uma conspiração entre tendências bíblicas e clássicas. A concepção de uma “lei natural" se estabeleceu para criar um vínculo entre a lei humana e as assim chamadas leis da natureza; mas isto pertence mais à história do pensamento ocidental do que ao estudo da Bíblia. Sugerimos que uma tal concepção pressupõe dois níveis na natureza, ou de natureza, uma que Deus projetou apenas para a humanidade, e a outra que é a natureza “decaída”, ou alienada, que vemos ao nosso redor. Portanto o que é “natural” para o homem não o é no contexto deste mundo de pedras, animais e plantas; no entanto, inclui os elementos da cultura e da civilização. Mas como estes são interpretados pela voz da autoridade estabelecida na sociedade humana, todos os argumentos sobre o que de fato é natural para o homem no sentido mais elevado terminam por ser completamente circulares.

Falamos sobre o sentido grego de um contrato social, mais evidente no final do ciclo de Orestes, onde os deuses, ou pelo menos a deusa da sabedoria, endossam

uma idéia de justiça que se estende às ordens moral e natural. No cerne desta justiça está a idéia de *nemesis,* ou seja, a tendência de a natureza recuperar seu equilíbrio após um ato humano de agressão. A recuperação do equilíbrio torna a ação trágica no drama grego não só moral como fisicamente inteligível. A *nemesis* pode operar à base do princípio mecânico, ou da lei de Talião, e assim agem as Fúrias. Ou pode fazê-lo dentro de uma forma mais elevada de eqüidade; mas em ambos as formas evidencia-se o retorno ao equilíbrio que faz da balança o símbolo da justiça. Tal equilíbrio está profundamente enraizado na natureza: o filósofo jônio Anaximandro[2] sugere que o

próprio nascimento é uma perturbação do equilíbrio, e que, portanto, a morte é a sua inevitável *nemesis.*

A Bíblia tem uma visão diferente da natureza, mas vê as ordens moral e natural como controladas pela mesma vontade divina; portanto, à sua maneira, também identifica a lei moral com a natural. Numa religião politeísta pode haver um confronto entre vontades e interesses divinos, como no caso de Afrodite e Artemis em *Hipólito,* ou um quase-enfrentamento, como entre Apoio e Atena na *Oresteia* - isso se não falarmos da divina guerra civil provocada pelo pomo de ouro da deusa Discórdia. Tais enfrentamentos abrem o caminho para a concepção de um destino que sobredetermina a variedade das vontades divinas, e o destino é na verdade uma metáfora para a “lei” natural. Por isso a ciência se desenvolve de modo mais imediato a partir de uma religião politeísta. Em Homero há sugestões de que o destino e a vontade de Zeus sejam a mesma coisa, mas há também outras sugestões no sentido diametralmente oposto, e de que o destino, ou fado, é mais forte.

Mas com um Deus personalizado e onipotente não se pode na verdade distinguir um milagre de um evento natural, exceto pela raridade do primeiro. Já sugerimos antes que, mesmo depois da ascensão da ciência, persiste uma noção residual de que na “lei natural” também há comando e obediência, embora fique claro que as leis da natureza não sejam “desrespeitadas”. Se assim parece, é porque há outras “leis” em operação que ainda não foram identificadas. Tradicionalmente vê-se a lei natural, e sobretudo ela, como a continuação da criação divina no tempo; essa visão é muito consistente com o se pensar a natureza como tendo seu próprio código legal a que automaticamente obedece. Por isso em certas mentalidades religiosas defende-se com vigor o direito de Deus suspender as “leis da natureza”, porque a lei implica constrangimento e necessidade. Passar por cima da lei oferece o vislumbre de uma ordem providencial mais elevada, que manifesta o estado de coisas antes da queda; sobretudo se esse passar por cima vem em nosso favor. Contudo a lei natural, assim como a criação divina de que é extensão, é uma concepção com a qual não sabemos mais lidar com clareza, a não ser para apontar as dificuldades da metáfora envolvida e dizer, com SartreA que o problema da liberdade humana não pode ser trabalhado em sua inteireza apenas dentro das categorias do homem tal como o conhecemos, nem da natureza como a vemos.

[16] Ver O *ser e o nada*, sobretudo a terceira parte.

Quarta Fase: Sabedoria

Como se vê com clareza em alguns dos salmos, na Bíblia a concepção de sabedoria principia com a

individualização da lei, com o permitir que a lei, em seu aspecto humano e moral, permeie e informe toda a vida pessoal e individualizada. A lei é genérica: a sabedoria principia com sua interpretação e comentário, e com sua aplicação a situações variadas e específicas. Tal sabedoria possui dois princípios mais amplos. Em primeiro lugar, o homem sábio é aquele que segue pelo caminho aceito, aquele que a tradição e a experiência já demonstraram ser o certo. O tolo é o homem que carrega uma nova idéia - que, ao fim e ao cabo, revela-se uma antiga falácia. O que domina esta sabedoria, e a perpassa, é a ansiedade pela continuação. Ela acompanha a autoridade dos mais velhos, cuja longa experiência com os modos de ação já testados e postos em prática os faz mais experientes do que os jovens. O Livro dos Provérbios, que a tradição atribui ao Rei Salomão, recomenda o castigo corporal dos filhos, num verso (19:18) que se tornou o grande responsável, entre todas as coisas escritas, pela maior quantidade de dores físicas neste mundo. No Eclesiástico de Ben Sirac, um dos Apócrifos, este princípio se amplia como um entusiasmo pelo espancamento de qualquer um ao alcance da mão, incluindo as filhas e os servos. O que nisto subjaz não é sadismo, mas uma atitude que atribui um tão curioso traço penal à educação dos jovens, coisa que perdurou até o nosso século. A educação significa atingir as formas corretas de comportamento e nelas persistir; como um cavalo, deve-se ser até quebrado para caber nestes arreios.

O segundo elemento da sabedoria é inseparável do primeiro. A idéia da continuidade, ou da persistência no comportamento correto, se relaciona primordialmente com o passado. A sabedoria que encara o futuro é a prudência (Provérbios, 8), um perseverar pragmático no curso que mantém a própria estabilidade e o equilíbrio

ao longo do tempo. Talvez a serpente seja um símbolo da sabedoria porque há muito de saber como contorcer-se e insinuar-se em descobrir o melhor caminho. A idéia do provérbio é comunicar um conselho prudente, normalmente dirigido aos desprovidos de vantagens de nascimento ou riqueza; este conselho fornece meios para se enfrentarem as variadas crises da vida em sociedade. O provérbio se relaciona de perto com a fábula, um dos poucos gêneros literários que é popular no sentido de ter uma afinidade genuína com as camadas mais baixas da sociedade. Os mais conhecidos provedores de fábulas, Esopo e Fedro, eram ambos escravos. A fábula não tem proeminência no Antigo Testamento, exceto no sentido de que o Livro de Jó é uma fábula enormemente ampliada. Mas ela define um território que lhe é próprio, e não pequeno, enquanto meio de instrução, nas parábolas de Jesus. Por outro lado o provérbio é o cerne da literatura da sabedoria;

este, na maior parte, se faz de coleções de provérbios. Parece haver algo neles que anima o instinto do colecionador, o que é natural, se aceita a utilidade dos provérbios para se obter sucesso na vida. Como vimos antes, a sabedoria não é o conhecimento: este se relaciona com o real e com o particular, enquanto aquela se relaciona mais com o latente, com o modo de lidar com o que pode vir a acontecer. O provérbio é formulado para dar assistência dirigida à percepção do que é latente.

Todas as civilizações do Oriente Próximo cultivaram bastante o provérbio: os egípcios, com sua sociedade rigidamente estratificada, pareciam muito felizes com eles. Alguns provérbios egípcios reaparecem no livro bíblico correspondente, e ali se contam entre os mais antigos, e cuja idade é mais do que secular. E comum

terem a forma de um pai dando conselhos a seu filho, transmitindo-lhe a sabedoria ancestral, da tradição, assim como Polônio a transmite a Laerte, em *Hamlet,* ou como Lord Chesterfield o faz, numa série de cartas, a seu filho estúpido, tentando fazer dele um novo Lord. Alhures este esforço parece o de um mestre ensinando o seu discípulo.

Uma das peças mais típicas da literatura da sabedoria é a estória de Aicar, o conselheiro sábio - é claro que o mais velho - do rei de Nínive (Assíria). Não tendo filhos, ele adota um sobrinho, que se revela um safado, conspirando contra ele ao ponto de conseguir que seja condenado à morte. Aicar consegue se safar através da fórmula romanesca, aliás muito comum, pela qual um assassino a soldo adquire consciência e vai ao Egito, onde vira também um conselheiro, como Aicar o era. Não demora para que o rei de Nínive se encontre em dificuldades e manifeste em altos brados seu desejo de que o bom conselheiro retorne; logo alguém lhe conta que Aicar está vivo. O rei manda buscá-lo e o reconduz a seu posto. Aicar se vinga de seu sobrinho, então, de modo terrível: recita para ele, placidamente, um após o outro, todos os provérbios. Destes, um grande número trata do pecado da ingratidão. A coisa vai até que, conforme o texto nos informa com sobriedade, o sobrinho não resiste e colapsa. No contexto de uma estória do populário todos os devidos ingredientes lá estão: a sabedoria e a virtude superiores dos mais velhos, os perigos de se confiar em alguém com menos de trinta anos, e um número incontável de provérbios ali jogados para aprimorar a compreensão do leitor. Aicar deixou sua marca pelo menos nos Apócrifos (diz-se que Tóbit era seu tio); na literatura grega, onde é identificado com Esopo, e no Corão (Surata, 10) que, em

geral, tem menos interesse em coisas da literatura secular do que qualquer outro livro sagrado[3].

O centro da concepção de sabedoria na Bíblia é o Eclesiastes, cujo autor, ou melhor, editor-chefe, às vezes é chamado de Kohelet, o professor ou pregador. Kohelet transforma o conservadorismo da sabedoria popular num programa de energia mental contínua. Aqueles que inconscientemente identificaram a atitude religiosa com a ilusão ou com a indolência mental não são guias seguros para a leitura deste livro, embora tenham uma longa tradição. Algum editor, com preocupações do tipo "é melhor você tomar cuidado", parece ter costurado, no final, alguns versos sugerindo que Deus confia apenas no anti-intelectual, mas a coragem e a honestidade do autor principal não merecem tal desarme. Ele está "desiludido" apenas no sentido de que compreendeu ser a ilusão um cárcere construído pelo próprio prisioneiro. Não é um pessimista aborrecido e cansado da vida: é um vigoroso realista, firmemente determinado a arrombar todas as portas da repressão em sua mente. Estar cansado da vida é, em verdade, a única coisa para a qual ele não dispõe de remédios. Tal como outros sábios, ele é um colecionador de provérbios, mas a todos eles aplica sua pedra-de-toque ou palavra-chave, que a Versão Autorizada traduziu pelo inglês *vanity* (vaidade)'.

A palavra original, *hebel,* possui um núcleo que significa "neblina", "cerra-ção", "vapor", uma metáfora que reaparece no Novo Testamento (Epístola de S. Tiago Apóstolo, 4:14 e segs.). Assim, ela adquire um sentido derivado de "vazio", o significado de raiz da palavra *vanitas,* usada na versão latina da Vulgata. Daí podemos formular a intuição central de Kohelet como um

paradoxo essencial: todas as coisas estão plenas de vazio.

Não devemos pensar nesta palavra, “vaidade”, a partir de qualquer contexto moralista ou preconceituoso; muito menos devemos associá-la a presunção. Na verdade ela está mais próxima do *shunyata*, ou “vácuo”, do pensamento budista: o mundo como as coisas todas em meio a coisa nenhuma. Como nada é certo ou permanente no mundo, nada é real ou irreal, o segredo da sabedoria é distanciamento sem fuga. Todos os objetivos ou alvos podem nos enganar, mas, se deles nos afastamos, terminamos por encontrá-los. Podemos pensar que um santo é um homem “melhor” do que um pecador, e que todos os nossos padrões morais e religiosos desabariam se assim não pensássemos. Mas o santo dificilmente concordaria com isto. Do mesmo modo Kohelet atingiu um patamar de onde pode ver que a sabedoria era “melhor” do que a tolice; daí chegou a outro patamar de onde pode ver que não havia, em verdade, diferença entre elas, na medida em que a morte

' Como reza a tradução de *Vanity Fair;* de Thackeray, por *Feira das Vaidades,* costuma-se em português traduzir aquela palavra por esta. Entretanto é bom notar que *vanity,* em inglês, designa uma mistura de “vaidade”, de "fatuidade" e de “arrogância”. (N.T.)

espera por ambas; finalmente compreendeu que os pontos de vista construídos em cada patamar eram igualmente *vanitas.* Tão logo renunciemos à expectativa por qualquer recompensa, por mais refinado que seja seu disfarce, em nome da virtude ou da sabedoria, aí relaxamos, e nossas reais energias começam a fluir para a alma. Até mesmo a grande elegia no final, sobre os

poderes decadentes do corpo na velhice, deixa de ser “pessimista”, quando a visualizamos como parte deste distanciamento com que o sábio vê sua vida no contexto da *vanitas.*

Leva-se a vida como é servida; não há outra alternativa e, portanto, não tem sentido dizer que “devemos levá-la como é servida”. Assim procedendo, logo nos damos conta de que há um ritmo cíclico na natureza. Vias como outras engrenagens, esta é mais uma máquina a ser compreendida e usada pelo homem. Se é verdade que o sol, as estações, as águas e a própria vida humana marcham em ciclos, a inferência conseqüente é a de que “há um tempo apropriado para cada coisa”, algo diferente a ser feito conforme o estágio do ciclo. A afirmação “não há nada de novo sob o sol" é válida como sabedoria, não como experiência, em teoria, não na prática. Apenas quando compreendemos que nada é novo podemos viver com uma tal intensidade que tudo se torna novo.

A criação começou com ar e luz, os dois símbolos do “espírito”. O ar é a primeira coisa em que pensamos quando se trata de coisas que não podemos ver mas sabemos que existem; num certo sentido tampouco vemos a luz: o que vemos é, metaforicamente, o fogo, uma fonte, ou reflexo, da luz. Vemos por meio do ar e da luz: se pudéssemos ver o ar não veríamos mais nada; seria como vivermos numa cerração espessa, o que é, como vimos, uma das raízes da palavra "vaidade”. Na Bíblia o mundo invisível não corresponde usualmente a alguma ordem especial e superior da realidade; corresponde, ao invés, ao meio pelo qual o mundo se torna visível (ver Epístolas aos Romanos, 1:20 e aos Hebreus, 11:3). O mundo invisível, como o maquinário cíclico da natureza, é uma oportunidade aberta para a

energia humana, não uma treva sufocante nem uma revelação obscura.

No inexaurível tesouro do senso comum mobilizado por Kohelet, um dos comentários mais perspicazes é o de que Deus colocou *olam* na mente humana (3:11). Esta palavra usualmente significa algo como "eternidade", mas neste contexto tem mais o sentido de mistério ou obscuridade. A eternidade é uma categoria mental que, como diz Keats, nos aguilhoa o pensamento até tirá-lo dos gonzos: não sabemos o que significa, mas já que aí está não nos satisfazemos com soluções simplistas. Nascemos todos perdidos numa floresta; assumindo ou não que a floresta exista, seguiremos o ritmo da natureza e caminharemos interminavelmente em círculos. A metáfora

da cerração ou da névoa existente em "vaidade" sugere que a vida é algo através da qual devemos encontrar um caminho - e que a sabedoria é a chave da saída.

O ensinamento deste livro tem seu foco central numa "ética do trabalho" do tipo "obra com presteza tudo quanto pode fazer a tua mão" (9:10). O Pregador não está recomendando atividades como um fim em si mesmo; apenas aponta a liberação de energia que ocorre quando desistimos de todas as desculpas que nos levam a perder o caminho em meio à névoa: "melhor é o que os olhos vêem do que o errar do desejo" (6:9)*.

Mas "ética do trabalho" aponta para a questão do que não é trabalho, e nossos hábitos comuns de linguagem dizem que um dos opostos de "trabalho" é o "jogo", no sentido de "divertimento". Usualmente pensamos no trabalho como um dispêndio de energia em vista de um fim ulterior; "jogo", neste sentido, é energia

despendida por e para si mesma, como no caso dos jogos de crianças, ou como uma manifestação da finalidade ou do objetivo do próprio trabalho, em si mesmo considerado, como em “jogar” xadrez, ou quando, por exemplo, tocamos algo ao piano. Estas atividades, seu “jogo”, são a realização do sentido próprio do trabalho, a exibição da razão pela qual foi executado.

O Pregador está muito consciente desta conexão, e enfatiza que devemos “viver com gozo" (9:9). Mas este ponto fica ainda mais claro no Livro dos Provérbios, onde a Sabedoria é personificada como um atributo de Deus desde o tempo da criação, expressando sobretudo a exuberância desta, o derramar de vida e de energia na natureza, coisa que tanto impressionou os profetas e poetas da Bíblia. A Versão Autorizada fala desta sabedoria como “o regozijar-se na parte habitável deste mundo” (8:31)", mas isto é muito fraco quando comparado à formidável frase da Vulgata “ludens in orbe terrarum”, ou “divertir-se por toda a superfície da terra". Aqui vemos afinal a verdadeira forma da sabedoria na vida humana como a "filosofia” ou “amor” da sabedoria que é criativa e não apenas erudita. Vemos também como a forma primitiva de sabedoria, valendo-se da experiência passada como aquelas varas auxiliares dos malabaristas que caminham pelo arame, finalmente cresce, através de incessante disciplina e prática, desabrochando ao fim numa liberdade onde, como diz Yeats, não mais conseguimos distinguir o dançarino de sua dança.

Esta é a tradução direta da Versão Autorizada. A versão brasileira corrente diz: “melhor é ver o que se deseja do que desejar o que se ignora”. (N,T.)

A versão brasileira corrente fala em “brincar na redondeza da terra”, o que é destituído da grandeza própria da versão da Vulgata. (N.T.)

Quinta Fase: Profecia

A sabedoria é a forma mais elevada do funcionamento ordinário de uma sociedade, com seu senso de continuidade, de repetição, de prudência, e do já experimentado. A revolução ficou lá no passado; agora já é parte da tradição, e se não fosse pela profecia a cultura refletida no Antigo Testamento nada teria de original. A profecia é a individualização do impulso revolucionário, assim como a sabedoria é a individualização da lei; aquela está engrenada com o futuro assim como esta com o passado.

Nosso primeiro vislumbro histórico dos profetas da Ásia Ocidental se encontra no relato autobiográfico de Wen-Amon[iS], enviado do governo egípcio, que encontrou um deles na corte de Sidon, na Fenícia. No Antigo Testamento aparecem pela primeira vez em grupos voltados ao êxtase, passando a estados de transe com a ajuda de música e logo a seguir falando com voz diferente, sem dúvida tomada originalmente como a voz do deus local. Diz Samuel a Saul:

(...)encontrarás um rancho de profetas descendo do alto, precedido de saltérios, e de tambores, e de flautas, e de cítaras, e eles profetizando. E o espírito do Senhor se apoderará de ti, e tu profetizarás com eles, e ficarás mudado noutro homem (I Samuel ou Reis, 10:5-6).

Os profetas, portanto, assim como as sacerdotisas gregas, surgiram da reverência primitiva por pessoas

com poderes extáticos. Foi um tanto natural que houvesse quem se desse conta de que uma vida confortável estava ao alcance da mão, graças ao esforço, aliás não muito grande, de se desenvolver tais poderes; desde, é claro, que neles não se avançasse ao ponto de se perder o tino do que o rei gostava de ouvir. O Antigo Testamento deixa claro que a maioria dos profetas eram funcionários muito bem estabelecidos, fosse da corte, fosse do templo. Portanto é do maior interesse que o mesmo Antigo Testamento destaque com tanta intensidade alguns profetas que falavam contra a política real, expostos assim a perseguições. Na estória estupenda de Miquéias (I Reis, 22), nos diálogos com o rei Acaz, no começo do Livro de Isaías, no relato dos confrontos de Jeremias com os últimos reis de Judá. sublinha-se a mesma questão: o profeta autêntico é o que tem a mensagem impopular.

Muitos profetas - os “ritualísticos”, como chamam-nos os eruditos - eram ligados ao templo e falavam desde um círculo de autoridade sacerdotal. Mas a distinção entre a autoridade profética e a sacerdotal já está no Pentateuco, onde Moisés comparece como o maior profeta dos hebreus (Deuteronômio, 34:10), enquanto as funções sacerdotais que são da responsabilidade de Aarão

Ver Pritchard, ANET, pp. 25 e ss.

têm uma natureza muito diferente. Também é Moisés quem deseja que todo o povo do Senhor se transforme em profetas (Números, 11:29). Quando age por sua própria conta, Aarão se perde e fabrica um bezerro de ouro, incorrendo em idolatria. Embora Moisés cometa erros bastante humanos, a voz da profecia, em si mesma considerada, é vista como infalível. O próprio

Jesus encara a tradição profética como pertencendo ao martírio que dá testemunho do Senhor (Mateus, 5:12), e como tendo uma autoridade superior a dos “sacerdotes e escribas”.

Tais profetas, embora “chamados” por Deus e reivindicando invariavelmente falarem com toda a autoridade que decorre da voz divina, não são mais simplesmente votados ao êxtase. São conselheiros de príncipes, mesmo quando seu conselho é furiosamente rejeitado. Parecem mais pessoas com um canal de comunicação entre o consciente e o inconsciente, se esse modo de descrever a questão não soar muito anacrônico. Representam, como tal, um tipo de autoridade social que a maioria das sociedades tem muita dificuldade em assimilar. A estória de Cassandra é um exemplo, e de uma cultura não bíblica. A maioria dos profetas tem que ser reconhecida por uma autoridade secular ou espiritual já estabelecida, porque é praticamente impossível ter outro critério para se distinguir uma autoridade superior de uma inferior. Qualquer maníaco entusiasmado pode autoproclamar-se um profeta; mesmo o psicótico que declare ter Deus ordenado que matasse alguém pode parecer são em outras circunstâncias.

Em ambos os Testamentos essa dificuldade se faz presente: mesmo no tempo de Saul há uma distinção muito clara entre os profetas reconhecidos, e o próprio Saul foi um deles, embora por pouco tempo, e visionários como a Pitonisa de Endor, que se comunicavam com os espíritos dos mortos, a quem se atribuía a conhecimento do futuro. Esta diferença também aparece na cultura grega, embora de forma diversa. Há deuses acima que aparecem disfarçados como pessoas conhecidas, em plena luz do dia, e que

dão conselhos a respeito de situações imediatas e específicas. Há também deuses sinistros abaixo, que vivem com os espíritos dos mortos, e que são invocados em sacrifícios de animais pretos, à meia-noite, ou algo parecido com isto: estes podem revelar coisas bem mais avançadas no futuro, como na ocasião em que Ulisses consulta a sombra de Tirésias a respeito de sua própria morte. A noção popular de profeta visualiza um homem que pode predizer o futuro, mas os profetas bíblicos, em geral, falam de um futuro muito próximo, exceto quando se trata da restauração de Israel.

Como o Antigo, o Novo Testamento adverte com freqüência contra os falsos profetas, mas os critérios de distinção entre estes e os verdadeiros não são muito precisos. Paulo, tratando das manifestações carismáticas na Igreja de

Corinto, diz que “os espíritos dos profetas estão sujeitos aos profetas” (I Coríntios, 14:32), o que aparentemente significa que os profetas autênticos podem controlar seus poderes e não se deixam tomar por eles. O contraste entre os que são inspirados pelo Espírito Santo e os que são possuídos pelo demônio está na Iª Epístola de João, 4; ali se propõe que espíritos recalcitrantes em dar testemunho da fé cristã devam ser vistos como malignos, presumindo-se que até mesmo um espírito mentiroso tema mentir a respeito de determinados assuntos. Isto assinala uma transição nada fácil entre as primeiras iniciativas cristãs no sentido de diferenciar a autoridade profética da autoridade sacerdotal judaica e sua futura absorção pela autoridade sacerdotal cristã.

No período pós-bíblico tanto o cristianismo como o judaísmo rabínico deram mostras de aceitar que os tempos proféticos haviam acabado, e não sem algum alívio. A Europa Medieval tinha um Rei Supremo e um Grão-Sacerdote, um Imperador e um Papa, mas a terceira força, especificamente profética, não era reconhecida. As exceções confirmam a regra. O percurso de Savonarola é, de novo, o do martírio, e o mesmo se passa com Joana d'Arc, o que demonstra a dificuldade de uma sociedade hierárquica em distinguir uma Débora de uma Pitonisa de Endor. A liberdade de profetizar deveria ser um dos temas da Reforma, mas não se pode dizer que os protestantes tenham tido sucesso em desenvolver uma autoridade profética diferente da sacerdotal. Seus profetas, afinal, nunca se aventuraram para muito longe dos púlpitos. Milton, no *Areopagitica,* nos dá, talvez sem querer, uma pista sobre as fontes do elemento profético numa sociedade moderna. Elas podem aparecer através da palavra impressa, sobretudo na pena dos que despertam resistência e ressentimento na sociedade, por falarem com uma autoridade que esta reluta em reconhecer. Neste contexto uma tal autoridade não é infalível, mas ainda assim pode conter uma genuína antevisão.
A tolerância para com mentes criativas, reconhecendo-as como potencialmente proféticas, é uma marca da maioria das sociedades maduras, mesmo se essa tolerância não possui padrões definidos de antemão nem postula a infalibilidade daquelas mentes. Portanto no mundo moderno, se algo corresponde à autoridade profética, é o crescimento do que antes chamamos de pluralismo cultural. Neste contexto um cientista, um historiador ou um artista podem pensar que seu assunto possui uma autoridade inerente. Na mesma linha de pensamento, reconhecem que podem realizar descobertas que entrem em conflito com o espírito

socialmente predominante e que mesmo assim, diante da oposição por parte da sociedade, devem permanecer leais à sua matéria.

Na Bíblia a profecia é uma visão abrangente da situação humana, medindo-a da criação à libertação final; é uma visão que demarca o que, em outros

contextos, despertaria a imaginação criadora. Ela incorpora a perspectiva da sabedoria, ampliando-a. O sábio pensa na situação do homem como se esta fosse uma linha horizontal, formada pelo precedente, pela tradição, e avançando graças à prudência; o profeta vê o homem num estado de alienação provocado pelas distrações que lhe são próprias, no ponto mais baixo de uma curva em forma de U. Voltaremos a esta curva mais tarde, como a unidade narrativa na Bíblia. Ela (a curva) postula um estado original de felicidade relativa, e olha para diante, na esperança de uma restauração definitiva deste estado para pelo menos algum “sobrevivente”. O momento presente do sábio é o ponto em que se equilibram o passado e o futuro; as incertezas deste são minimizadas pela observância da lei que procede do passado. O momento presente do profeta é o de um filho pródigo alienado, um momento que rompeu com sua própria identidade no passado mas pode a ela retornar no futuro. Desse ponto de vista podemos ver que o Livro de Jó, embora seja classificado entre a literatura da sabedoria e inclua mesmo um elogio da própria sabedoria, não pode ser compreendido apenas como tal. Para ser compreendido ele precisa de uma perspectiva profética.

Sexta Fase: Evangelho

O Evangelho (restringindo nosso comentário sobre ele à perspectiva deste capítulo) intensifica a visão profética. Sugerimos antes que esta visão possui dois níveis: o do momento presente e um outro, acima do primeiro. Este segundo nível é o da identidade original, simbolizada pelo Jardim do Paraíso (em conjunto, já veremos, com a Terra Prometida e o Templo), e ao mesmo tempo o da identidade definitiva, simbolizada pelo retorno destes elementos, após o “Dia do Juízo” ou “Dia do Senhor”, com a restauração de Israel. Os ensinamentos de Jesus se organizam em torno da concepção de um reino espiritual presente que inclui estas imagens do nível superior; na terra vê-se o Filho de Deus vivendo simultaneamente entre nós e neste nível superior.

Para expressar esse movimento deve necessariamente haver metáforas secundárias referentes à “descida” do nível superior, ou seja, do “céu”, e à “ascenção” de volta a ele. Os cristãos interpretavam as profecias da restauração de Israel, como a do Emanuel, em Isaías, 7, ou a visão do vale das ossadas secas em Ezequiel, 37, como tipos da Encarnação ou da Ressurreição. A brilhante expressão de Paulo para a Encarnação é “ele esvaziou-se” (Epístola aos Filipenses, 2:7, sendo que a tradução da Versão Autorizada não é propriamente uma tradução mas uma glosa inepta)'. Ou seja, isto quer dizer que ele

A versão brasileira corrente diz "ele aniquilou-se”. (N.T.)

“desceu”, nascendo no mundo da “vaidade", ou do total vazio. O retorno ao mundo espiritual é a “ressurreição”, uma concepção que, embora seja a de um retorno do mundo dos mortos, não pode ficar confinada apenas ao reviver de um corpo numa tumba. As vezes Jesus fala de

sua doutrina central, sobre um reino espiritual, como um mistério, um segredo comunicado a seus discípulos (embora estes por vezes também o tenham compreendido mal), sendo que os de fora do grupo de iniciados devem se contentar com uma forma de exclusão, através das parábolas (Marcos, 4:11). Parece em todo caso muito claro que a verdadeira distinção entre os iniciados e os não-iniciados está em compreender a busca do reino espiritual como um modo de vida ou apenas como mera doutrina.

Esse modo de vida é descrito como tendo seu ponto de partida em algo chamado “metanóia”, que a Versão Autorizada traduziu por "repentance”’, que sugere uma inibição moralizante do tipo "pare de fazer tudo o que quer”. Mas esta palavra quer dizer primordialmente uma mudança do ponto de vista, uma metamorfose espiritual, uma visão ampliada das dimensões da vida humana. Uma tal visão, entre outros efeitos, produz um desligamento da comunidade a que se pertence antes, e a ligação com outra. Quando João Batista diz “produzindo frutos dignos de metanóia” (Mateus, 3:8), ele está se dirigindo aos hebreus, assinalando logo- a seguir que sua identidade social primeira (descendentes de Abraão) não tem a menor importância espiritual. O arrependimento é do pecado, uma palavra que não possui significado fora de um contexto religioso e individualizado. Ou seja, o pecado nada tem a ver com um comportamento contrário às leis, ou anti-social. Na Idade Média descreviam-se os pecados “mortais”, que destroem a alma, como o orgulho, a ira, a preguiça, a inveja, a avareza, a gula e a lascívia; sua prática, tão moralizados que foram tais pecados, não resulta necessariamente em atos criminosos ou anti-sociais”.

O pecado é muito mais uma questão de se tentar o bloqueio da atividade divina, e sempre dá numa redução da liberdade humana, seja a própria ou a do próximo.

A dialética entre metanóia e o pecado divide o mundo em dois: um reino de genuína identidade, apresentado como o “lar” de Jesus, e um inferno, uma concepção que no Antigo Testamento aparece apenas como a morte ou o túmulo. O inferno é ambos, mas é também o mundo de angústia e tormento que o

Arrependimento, contrição, seguida de penitência, de um "emendar-se”. (N.T.)

Em português desCreve-se o sétimo pecado da lista normalmente como a luxúria. Mas Frye não emprega, em inglês, o termo *luxury,* que além da conotação de exuberante tem uma conotação de “lascívia mais sofisticada”; emprega o termo *lechery,* mais próximo de lascívia, em português, o que sugere desregramento. (N.T.)

homem constrói para si mesmo ao longo da história. Jesus o descreve em imagens de um verme imorredouro, ou de um fogo inextinguível, tirado do último versículo de Isaías, que fala dos corpos mortos daqueles abatidos na *culbute* (cambalhota) final. Enquanto forma de visão, a “metanóia” inverte nossa concepção usual de tempo e espaço. Os pontos centrais de ambos são o aqui e o agora, sendo que nenhum deles existe na experiência ordinária. Nesta, o “agora” desaparece continuamente entre o “não mais” e o “ainda não”; e podemos pensar o "aqui” como uma nebulosa circunferência mental ao nosso redor, mas seja lá o que localizarmos no espaço ordinário, fora ou dentro do círculo, isso estará “lá”, num mundo diverso e estranho. No "reino” o eterno e o

infinito não são o tempo e o espaço como entidades intermináveis (eles já o são), mas são ambos feitos um aqui e um agora reais, um efetivo presente e uma efetiva presença. O tempo desaparece na expressão de Jesus, “antes que Abraão fosse, sou eu” (João, 8:58); o mesmo acontece com o espaço, no aforisma a que já nos referimos, de que o reino é *entos hymon* (Lucas, 17:21), que pode significar entre nós ou dentro de nós, mas, em qualquer dos casos, significa “aqui”, não “lá”.

Do ponto de vista de sua relação com as outras fases, o Evangelho da metanóia faz do homem uma “nova criatura” (Epístola aos Coríntios II, 5:17), onde a ordem da natureza original e a de depois da queda se transformam numa mãe que dá à luz uma re-criação, algo produzido pela união de Deus e do homem (Epístola aos Romanos, 8:21). Ele corresponde à reaparição na vida humana da natureza superior e transfigurada, o mundo inocente de antes da queda. Também se preserva o impulso revolucionário do Êxodo, e freqüentemente Jesus fala da “fé” como algo que dá ao indivíduo os poderes efetivos que o Êxodo deu a toda a sociedade de Israel. Tal fé inclui sem dúvida um poder de ação informado por uma visão que transcende o tempo e o espaço. No Antigo Testamento a lei e a sabedoria se sucedem à libertação do cativeiro no Egito. A concepção totalitária da lei, segundo a qual o desobediente à lei deve ser aniquilado com sua família (Josué, 7:24), já cedera seu espaço à concepção de que o indivíduo era o único responsável pelo que fizesse (Ezequiel, 18:20). Um dos pseudepígrafos, Baruc II, fala da lei entre nós e da sabedoria dentro de nós (48:24). Mas o Evangelho é uma forma diferente de se individualizar a lei, fundada na profecia. Já observamos antes que o Cristianismo vê o Antigo Testamento sobretudo como profecia, não como

lei; o princípio que nisto está implícito merece uma formulação muito cuidadosa'.

Baruc c personagem bíblico a quem se atribui a função de secretário do profeta Jeremias. Um dos livros de Baruc foi acolhido na Vulgata e na tradição católica. Este livro também é conhecido como Baruc I. A tradição judaica não reconhece este livro, embora afirme a existência e a importância de Baruc, a quem atribui também um outro nome, Ebeb-Melec. O livro a que

Antes falamos do terrorismo latente no império da lei, que já apareceu muitas vezes na história desde os tempos do Antigo Testamento e que freqüentemente é uma experiência pós-revolucionária. Algo de grandioso se passou, e de modo compartilhado: a sociedade sente-se como um único corpo integrado, e necessariamente por um curto período os padrões individual e social de comportamento coincidem. A *República*, de Platão, esboça uma sociedade ideal, baseada na analogia com a mente de um homem sábio, onde a razão é um rei-filósofo ditatorial, a vontade um impiedoso chefe-de-polícia do pensamento ocupado em exterminar todo e qualquer impulso subversivo, e onde os impulsos naturais do corpo, embora tenham permissão para atuar, permanecem sob rígido controle. Pelo final do Livro IX, Sócrates sugere que tal sociedade talvez nunca viesse a existir, mas que sábios podem existir e que, aliás, existem de fato. Estes viveriam de acordo com as leis de tal república, fosse qual fosse o contexto social em que se encontrassem. Enquanto alegoria da mente do homem sábio, a *República* é uma visão poderosa. Enquanto ordem social idealizada, seria uma incrível tirania.

Do mesmo modo, o Sermão da Montanha é em parte um comentário sobre os Dez Mandamentos, onde as negativas - não matarás, não rouba-rás, não cometerás adultério - são reafirmadas positivamente, enquanto entusiasmo pela vida humana, respeito habitual pela dignidade da mulher, e alegria em repartir os bens com os necessitados. Tal evangelho, diz Paulo, livra-nos da lei, e é óbvio que não nos livramos da lei por desobedecê-la; a desobediência só nos ata a ela mais do que nunca. Mas os padrões de comportamento do indivíduo altamente integrado são muito mais rigorosos do que os que se aplicam à sociedade em geral; portanto os evangelhos, transformados em novas leis de natureza social, também dariam margem a uma temível tirania. Segundo Milton, Jesus condena o divórcio porque para ele o “casamento” significa casamento espiritual, cujo modelo é o de Adão e Eva no Paraíso, sendo que para cada um deles não havia, ao pé da letra, nenhuma outra possibilidade. Tal casamento não se “consumaria”, o que significa encontrar seu fim, pela primeira união sexual, senão pela morte de um dos parceiros. Mas presumir que toda e qualquer ligação sexual ou contrato de casamento na sociedade ordinária seria um

Frye faz referência aqui, no entanto, é ao Apocalipse de Baruc, ou O Livro do Apocalipse de Baruc, filho de Nerias, também conhecido como O Apocalipse Siríaco de Baruc. O siríaco era um dialeto aramaico falado na região da antiga Edessa, na Turquia, c foi de grande importância litúrgica nos albores do Cristianismo. Há também um Apocalipse Grego de Baruc, referido também como Baruc III. (N.T.) '

casamento sexual seria já uma perversão do evangelho, transforinando-o numa nova lei.

Esteja Milton certo ou errado, o fato é que ele está propondo muito mais uma base profética do que uma força de lei para os Evangelhos. Ilustremos este *ponto novamente recorrendo a Platão. Nas obras do filósofo o que capta a imaginação de todo mundo é a figura de Sócrates, o professor* e profeta arquetípico, "corrompendo" a juventude de Atenas expondo-lhes que, quando se referem a estereótipos do amor, da coragem, da justiça e do prazer, eles não têm a menor idéia do que estão falando. Vemos este mesmo Sócrates, na *Apologia* e no *Fédon,* enfrentando o martírio sem fazer a menor concessão à ignorância e à estupidez de seus acusadores. Mas o próprio Platão era um pensador revolucionário, e nas *Leis* ele revela um autêntico cianótipo de sua sociedade pós-rcvolucionária. Em tal sociedade todos os professores passarão pelo crivo rígido da supervisão e da instrução sobre o que devem ensinar: e tudo depende de sua completa subserviência à visão social totalizante. Sócrates não aparece nas *Leis;* nenhuma pessoa como Sócrates poderia existir numa sociedade dessas. Neste ponto devemos ter o cuidado de entender exatamente o que Platão está fazendo. Ele de fato está presumindo que os que condenaram Sócrates estavam certos em princípio, e errados apenas, se é que estavam errados naquela época, na aplicação do princípio.

Do mesmo modo o Cristianismo se baseou num profeta que foi morto como blásfemo e enquanto uma ameaça à sociedade; segue-se daí que qualquer cristão que se entregue à perseguição de outros deve estar convicto de que Pilatos e Caifás estavam certos em princípio, só que deveriam ter escolhido alguma outra vítima. Muitas vezes se atribui um significado sobretudo legal à vida de Jesus, como uma vida de perfeita moralidade ou de conformidade total a um código de comportamento

correto. Mas, se pensarmos que ela teve um significado sobretudo profético, seu significado real passa a ser o da única figura na história para quem não há sociedade humana que possa tolerá-la. A sociedade que o rejeitou representa todas as sociedades; os responsáveis por sua morte não foram os romanos ou os judeus ou qualquer outro povo que ali estivesse incidentalmente, mas o conjunto da humanidade, que se estende até nós e certamente vai muito além. “Convém que um homem morra pelo povo”, é o que diz Caifás (João, 18:14); e nunca houve sociedade humana que não concordasse com ele’.

A mim me parece que o elemento distintivo do cristianismo (e do judaísmo) em relação às demais religiões orientais é este confronto profético com

' A versão brasileira corrente registra “convinha que um homem morresse pelo povo". (N.T.)

a sociedade. É ele que dá significado e forma à história, apresentando-a como portadora de um desafio dialético. Desse ponto de vista, não se pode caracterizar a raiz do mal na vida humana como ignorância, nem sua cura como ilustração. Os registros da crueldade e da idiotice humanas são medonhos demais para que nada, além de uma vontade corrupta, possa ser encarado como um diagnóstico plausível. Portanto Jesus não era apenas o compassivo Jesus, do modo como Buda era o compassivo Buda. O trabalho de Jesus, ainda que compreenda o ensinamento de modos de ilustração, não se detém aí, mas passa pelo martírio e pelo descer à morte. Disto decorrem duas implicações fundamentais para nosso objetivo no momento. Primeira, uma situação histórica específica permanece latente a qualquer “ilustração”: o homem deve abrir seu caminho para fora

da história, e não apenas despertar fora dela. Segunda: até aqui a habilidade de absorver um indivíduo pleno está fora do alcance de qualquer sociedade, inclusive das que se autopro-clamam cristãs.

O anti-semitismo é uma corrupção do cristianismo dotada de grande fôlego, e um de seus pretextos mais elaborados é a noção de que o legalismo condenado no Novo Testamento deve se identificar com o judaísmo. Mas isto é uma interpretação muito dúbia do Novo Testamento, mesmo em suas partes mais polêmicas, e certamente não encontra fundamento nas pregações de Jesus. Este sempre ataca uma elite ou pseudo-elite de sumo-sacer-dotes, escribas, doutores da lei, fariseus, saduceus, e outros “guias cegos” (Mateus, 23:24), mas nunca os preceitos da religião em que ele mesmo se criou. O que condena no farisaísmo também se encontra no cristianismo, tanto quanto em qualquer outra religião. O ataque contra o legalismo se dá num contexto muito diferente: o legalismo aqui significa aceitar os padrões típicos da sociedade, e mais cedo ou mais tarde esta sempre se alinhará com Pilatos, contra o profeta.

No Levítico o ritual do Dia da Expiação, de que voltaremos a falar, consistia em separar da comunidade de Israel a figura simbólica de um bode (a Versão Autorizada fala em “bode expiatório”), que representava os pecados todos. Na visão cristã o antitipo desta imagem é a separação de Cristo da comunidade humana, uma expiação que torna a unir Deus e o homem. Foi uma lástima para a língua inglesa que a antiga pronúncia cômica da palavra *one* como *wun* fizesse fortuna, porque isso eludiu a conexão de *one* com outras palavras derivadas, como *alone* e *only.* A Versão Autorizada fala da expiação sobretudo no sentido

de reparação dos pecados, isso no contexto do Antigo Testamento. Mas as implicações de “re-união" ligadas a esse dia nos levam muito mais longe do que apenas a reparação. Elas sugerem que agora há um canal aberto de ligação entre o divino e o humano, e que, portanto,

todo o quadro metafórico da relação entre homem e Deus deve ser invertido. O homem não está diante de um poder invisível, mas objetivo, perfazendo-lhe gestos conciliatórios de obrigação ritual e moral; tais gestos nada significam, senão seu próprio desamparo’.

Vamos buscar um exemplo de fora da área propriamente bíblica. As saturnais romanas, onde os senhores serviam seus escravos à mesa em memória da idade áurea associada a Saturno, era um gesto desamparado e impotente que expressava o quanto a estrutura escravocrata daquela sociedade estava errada, mas que nada se podia fazer ou se faria a respeito. Para Paulo e o autor da Epístola aos Hebreus os antigos rituais de sacrifício, como a saturnal, eram *vanitas*: ações vãs, num mundo vão, embora a boa vontade que expressassem tivesse um valor simbólico e característico. Na metáfora reversa o homem agora tem por trás de si uma energia infinita à sua disposição: um Deus que é invisível porque é ele quem vê. A metáfora do Deus por trás, de um poder que tudo pode fazer através do homem, está implícita na insistência de Jesus quanto ao tratamento de Deus como um “Pai", a fonte oculta de sua própria energia. Lembremos mais uma vez que mudanças em metáforas são mudanças fundamentais; aqui podemos vislumbrar a possibilidade de superar pseudoproblemas decorrentes da metáfora de uma presença divina “diante” de nós, alguém “em” que se pode acreditar ou não, porque pode estar “ali” ou não. Teístas e ateístas estão em uníssono quanto a ver

na personalidade a categoria mais elevada conhecida pela experiência. Se é possível para a personalidade humana estar ligada e aberta a uma personalidade divina pode ser ainda uma questão; mas quanto mais firme for a base metafórica de cada um dos lados dessa questão, mais possibilidades haverá de se chegar a um mútuo entendimento.

' Neste parágrafo Frye joga com a composição das palavras *atonement,* de *Day of Atonement,* Dia da Expiação, ou Dia do Perdão, Dia da Reconciliação, e a composição das palavras correlatas citadas. *Atonement* se relaciona com o verbo *atone,* que significa “reconciliar-se”, e tem um significado arcaico de “fazer reparação”. *Atone,* por sua vez, é paralelo a *at one,* expressão que significa “sentir-se um com”, por exemplo, ao se dizer "the poet felt at one with nature”, conforme o dicionário Webster, ou, em português, "o poeta e a natureza eram um só”, metaforicamente. *Atonement,* portanto, signfica “o refazer-se um único”. As demais palavras, *only* e *alone,* querem dizer, respectivamente, "apenas”, ou “unicamente”, e “sozinho”. Em português, pode-se refazer o processo comparativo usando-se palavras como “um” *[one),* único, unir, reunificação, reunir, uno, e assim por diante. Preferi manter o inglês no texto devido às referências à Versão Autorizada. Como curiosidade, vale notar que a forma latina de “um” é *unus, a, um,* da mesma raiz de *universi,* todos juntos, por oposição a *singuli.* Aquela se relaciona com *universum,* o conjunto das coisas, e *universus, a, um,* que quer dizer “todo, inteiro”, e ,que ao pé da letra quer dizer uni-verso, “inteiramente voltado para”. (N.T.)

Até aqui falamos em termos individuais, mas o evangelho também introduz uma nova concepção de

“Israel”, como o corpo dos cidadãos do reino de Deus. É absurda[19] a noção de que qualquer grupo particular desses cidadãos -como as mulheres ou os escravos - seja um grupo de segunda classe (Gálatas, 3:28). Tal sociedade não é essa sociedade ordinária onde nascemos e crescemos, mas uma sociedade re-criada e que cresce a partir de um indivíduo. O tipo que a antecede é a sociedade cuja linhagem remonta a um ancestral epônimo, como a sociedade de Israel remonta ao corpo de Jacó. A concepção de uma possível ressurreição social, uma transformação que dividirá a história do mundo num reino espiritual e num inferno, e uma parte dos auto-ensinamentos do evangelho, embora em sua interpretação seja freqüente toda a sorte de equívocos. E um equívoco presumir que ao tempo do Novo Testamento todos achavam que o fim do mundo estava próximo, e que, portanto, Jesus também se confundia a esse respeito. Não resta dúvida de que para muitos esse “fim do mundo” era apenas um evento futuro, mas chamamos a atenção para o fato de que a noção de tempo envolvida nos ensinamentos de Jesus é muito mais sutil do que isso.

1

Sobre o papel da tipologia bíblica na formação da consciência norte-americana, ver Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, 1975, e *The American Jeremiad,* 1978.

' Sobre a importância desse motivo nas imagens da Bíblia ver Karl Lowith, *Meaning in History,* trad, para o inglês em 1949, pp. 182 e seguintes. (Em inglês, a expressão utilizada é *the saving remnant.* N.T.)

2

Ver Philip Wheelwright, *The Presocratics,* 1966, p. 54.

3

Ver Charles, APOT, II, pp. 724 e ss.

Sétima Fase: Apocalipse

A palavra grega *apocalypsis* tem o sentido metafórico de descobrir o que está coberto, ou de retirar um véu. Do mesmo modo a palavra *aletheia,* verdade, começa com uma partícula negativa, sugerindo que originalmente se pensava na verdade como também uma espécie de desvendamento, de remoção, na mente, dos véus do esquecimento. Em termos mais modernos talvez possamos dizer que a verdade e a revelação emergente são bloqueadas não pelo esquecimento, mas pela repressão. Já observamos que o último livro da Bíblia, o Apocalipse, em inglês chamado “Book of Revelation”, Livro da Revelação, é um mosaico de alusões ao Antigo Testamento. Isto significa que ele é uma progressão de antitipos. O autor fala de descrever uma visão, mas o Apocalipse não é um livro onde o visual se desdobre de modo usual, como qualquer ilustrador pode dar testemunho depois de se ver à volta com seus monstros de sete cabeças e dez chifres. O vi dente em Patmos teve primordialmente uma visão sobre o que pensava ser o verdadeiro significado das Escrituras; e seus dragões e cavaleiros. tanto quanto o cosmos em dissolução, eram imagens do que viu nos livros ne Lzequiel e Zacarias, visse o que visse ou como visse em Patmos.

'* A mente de Paulo devia operar consistent emente em dois níveis: o do *kerygma* propriamente dito e o da organização tática da igreja. Algumas vezes ele diz estar sem guia neste último aspecto (Coríntios I, 7:25), e éaqui onde trata a função das mulheres na igreja tão negativamente

(Coríntios I, 14:34-35).

o Vocci

A matéria geral da visão é a mesma familiar à profecia: de novo, há uma espécie de cambalhota universal onde o povo de Deus ascende a um estado de reconhecimento e os reinos pagãos mergulham nas trevas. Ocorrem eventos portentosos tanto na esfera natural quanto na social: pestes, guerras, fome, grandes estrelas desabando desde o céu, e uma transformação do mundo, em algum momento, para aqueles que persistirem na fé, num novo céu e numa nova terra. Mas estaríamos fazendo uma simplificação terrível da visão se a concebêssemos como aquilo que o autor previa acontecer dentro em breve, como se tudo não passasse de um festival de fogos de artifício dedicado aos fiéis, com início marcado para, quem sabe, a próxima terça-feira. Para ele essas incríveis maravilhas são o significado imanente, ou, de modo mais preciso, a forma imanente de tudo o que está acontecendo agora. O homem cria o que chama de história como uma tela que escondesse dele próprio o desenrolar do apocalipse.

São João Apóstolo vê tudo isto “em espírito” (1:10), com seu corpo espiritual, e este corpo é o elemento mais profundamente reprimido da experiência. A verdadeira cambalhota que ele descreve é política em apenas um de seus aspectos. O inimigo principal, simbolizado como “a Grande Prostituta”, é “espiritualmente” chamado de Babilônia, mas também é chamado de Mistério (17:5). A palavra “mistério” é extensamente usada no Novo Testamento tanto num bom como num mau sentido: há um mistério do reino (Mateus, 13:11 e outras passagens) e um mistério de iniqüidade (2ª Epístola aos Tessalonicenses, 2:7). Nada mais misterioso para o mundo do que as crenças meio esotéricas dos primitivos

cristãos; em compensação, nada seria mais óbvio e manifesto do que o poder do Imperador Nero. Mas o mistério torna-se uma revelação do modo como as coisas de fato são, e o poder evidente de Nero cai nas trevas envoltas em mistério da vontade humana corrupta - de onde ele emergiu. A visão do Apocalipse é a visão do significado total das Escrituras, e pode irromper em qualquer um, a qualquer momento. Vem como um ladrão na noite (Apocalipse, 16:15; Tessalonicenses I, 5:2; esta frase é um dos poucos elos entre o Apocalipse e o restante do Novo Testamento). A destruição da ordem da natureza simboliza a destruição do modo de se ver esta ordem: este modo confina o homem no tempo e na história tal como os conhecemos. E esta destruição que as Escrituras têm por objetivo atingir.

A visão apocalíptica tem, então, dois aspectos. Um é o que podemos chamar de apocalipse panorâmico, a visão de maravilhas atordoantes colocadas num futuro próximo, logo antes do fim dos tempos. Enquanto um panorama, vemo-lo passivamente, o que significa que ele é objetivo em relação a nós. Por outro lado, isso significa que ele é essencialmente uma projeção do conhecimento subjetivo do bem e do mal adquirido por ocasião da queda. Aquele

conhecimento, agora vemos, cabia todo dentro da moldura da lei; ele cabe nos limites de um “julgamento” final, onde o mundo desaparece dentro de seus dois elementos constituintes inextinguíveis: um céu e um inferno. O homem, automaticamente, passa para um deles, de acordo com as forças -medindo-se em disputa - da acusação e da defesa. Mesmo no céu, e isso a visão nos diz, em seu aspecto legal, ele permanece uma criatura, louvando seu Criador interminavelmente.

Alguém que leia esse livro sem um “aquecimento” prévio, sem qualquer tipo de contextualização, veria ali talvez nada mais que uma rapsódia insana. Já se disse dele que das duas uma: ou ele encontra um leitor desvairado ou deixa-o assim. Mas, se levarmos nossa busca para além das repressões mentais que nos mantêm em estado “normal”, provavelmente encontraremos pesadelos muito parecidos, tanto de triunfo quanto de angústia. Dando um exemplo em paralelo, podemos citar o assim chamado Livro Tibetano dos Mortos, onde presume-se que logo após a morte a alma passe por uma série de visões, primeiro de deidades pacíficas e depois de deidades em fúria. Um sacerdote lê o livro junto da orelha do cadáver, e também presume-se que ele ouça a voz do leitor dizendo a ele que estas visões não passam de suas formas mentais antes reprimidas e agora liberadas pela morte em direção à superfície. Se ele pudesse compreender isto, ele se libertaria imediatamente do poder de tais visões - porque o poder delas é o seu próprio poder.

Se chegarmos ao Livro de João Apóstolo com uma leitura semelhante descobriremos que há um segundo apocalipse, e este participativo, que sucede o panorâmico. O apocalipse panorâmico termina com a restauração da árvore e da fonte da vida, os dois elementos da criação original. Mas talvez, como outras restaurações, esta é o tipo de algo mais, uma ressurreição ou uma metamorfose ascendente em direção a um novo começo que agora se faz presente. Vemos que, se o Livro do Apocalipse é enfaticamente o fim da Bíblia, este final é notavelmente aberto. Contém afirmações como “Eis aí, faço eu novas todas as coisas”(21:5); descreve Deus como o alfa e o ômega, o começo e o fim de todas as possibilidades de expressão verbal; e à visão que restaura a fonte da vida segue-se

um convite ardente para que dela se prove. O apocalipse panorâmico abre espaço, no fim, para um segundo que, idealmente, começa na mente do leitor tão logo a leitura termine. Esta visão passa pelas visões de cunho legal, sobre ordenações e julgamentos e juízos e chega a uma segunda vida. Nesta segunda vida deixa de existir a tensão antitética entre o criador e a criatura, entre o humano e o divino; a sensação de uma pessoa transcendente e a divisão entre sujeito e objeto deixam de limitar nossa visão. Depois do "juízo final" vai-se a última amarra com que a lei nos detém, que é a amarra da visão de natureza legal que ali termina.

Antes assinalamos o fato de que a Bíblia bloqueia deliberadamente o caminho do acesso a seu referente: ela não é um livro que aponte para uma presença histórica exterior. Antes, é um livro que se identifica com aquela presença. No final o leitor também é convidado a se identificar com o livro. Milton sugere que a autoridade última na religião cristã é o que ele chama de a Palavra de Deus no coração, que é superior à própria Bíblia. Para Milton, lembremos, este "coração" não é da alçada do leitor subjetivo, mas pertence ao Espírito Santo. Ou seja, o leitor completa a operação visionária da Bíblia livrando-se da falácia subjetiva tanto quanto da objetiva. O apocalipse é a face do mundo depois que o ego desapareceu.

Em nossa discussão sobre a criação ficamos intrigados pelo paradoxo que a palavra contém quando aplicada à atividade humana. Deus - dizem-nos -criou um mundo "bom"; o homem "caiu" num mundo mau e o bom sumiu. Conseqüentemente a criatividade propriamente humana contém em si a qualidade da re-criação, de salvar algo com um significado humano em meio à alienação da natureza. No final do Livro do Apocalipse,

com frases como “faço eu novas todas as coisas” (21:5), e a promessa de um novo céu e de uma nova terra, alcançamos o antitipo de todos os antitipos, o verdadeiro começo da luz e do som, cujo tipo é a primeira palavra da Bíblia.

Metáfora II

Imagens

Neste capítulo começo um sumário da Bíblia segundo ela se apresenta à crítica literária aplicada, a partir do conjunto de suas imagens. As imagens naturais da Bíblia estão entre os elementos que lhe definem a feição poética de base, e já vimos algo da estrutura geral que subjaz a elas. Há dois níveis de natureza: o inferior, expresso no contrato de Deus com Noé, pressupõe uma natureza a ser dominada e explorada pelo homem; o superior, expresso no contrato anterior, com Adão, ainda no Paraíso, é a natureza a que o homem pertence essencialmente. A estória do Éden prefigura a redenção que levará o homem de volta ao nível superior. No caminho entre um e outro nível deparamos com as imagens do mundo do trabalho, do pastoral, do agrário e do urbano. Essas imagens sugerem uma natureza transformada numa forma humanamente inteligível. A estrutura de imagens da Bíblia contém, então, entre outras coisas, os conjuntos do cordeiro e da pastagem, da colheita e da vindima, das cidades e dos templos; todas estas estão contidas e são animadas pelo conjunto do oásis, onde árvores e a fonte sugerem um modo de vida de todo superior.

Estas imagens são parte do que chamo de mundo apocalíptico, ou seja, o mundo ideal (focalizando-o a partir de um ponto de vista determinado) a que a imaginação humana criativa aspira e que a energia humana tenta realizar. Esse mundo a Bíblia apresenta-o também como uma forma de “revelação”: a visão, o modelo, o decalque que dá sentido e objetivo às energias

do homem. A seguir, devemos colocar esta estrutura apocalíptica em seu contexto. Em primeiro lugar, deparamos com o problema de que as nações vizinhas a Israel - o Egito, a Babilônia, a Assíria, a Fenícia - são em geral mais ricas, mais

prósperas e mais bem-sucedidas. Elas possuem o poder que os israelenses tanto almejam, e que, se possuíssem, interpretariam como um sinal positivo dos favores do Senhor. Diante disso só resta mostrar esse sucesso pagão inserido num contexto de paródia demoníaca como um triunfo de vida curta que tem todos os sinais da coisa verdadeira - exceto o da permanência.
Deve haver, portanto, dois sistemas de imagens demoníacas: o paródico-demonía-co, associado às nações pagãs temporariamente bem-sucedidas; e o manifesto, do tipo você-vai-ver-só, a terra devastada, plena de ruínas, assombrada por hienas e corujas, em que aquela glória passageira fatalmente se transformará. Entre o demoníaco e o apocalíptico se dão os tipos do Antigo Testamento, que a Bíblia cristã vê como símbolos ou parábolas das formas existenciais de salvação apresentadas no Novo.

Para visualizarmos um exemplo dessa estrutura, olhemos para um grupo de figuras femininas na Bíblia. Podemos dividi-las em dois grupos, na verdade: o grupo maternal e o conjugal, figuras de mãe e figuras de noiva. Figuras maternais apocalípticas incluem a Virgem Maria e a misteriosa mulher coroada de estrelas que aparece no começo do capítulo 12 do Apocalipse, de que também se diz ser a mãe do Messias. Figuras de noiva incluem a personagem feminina central do Cântico dos Cânticos e a Jerusalém simbólica do Capítulo 21 do Apocalipse, que desce à terra como “adornada como uma noiva para seu esposo” e que por fim é identificada com a Igreja Cristã.

Figuras maternais intermediárias incluem Eva e Raquel; esta última concebida como a esposa típica de Jacó, ou Israel, e, portanto, como a mãe simbólica de Israel (Mateus, 2:18). Eva é, dentre as figuras maternais intermediárias, aquela assinalada como “nossa mãe universal”, conforme a expressão de Milton, perfazendo o ciclo do pecado e da redenção.

Parece não haver figura maternal demoníaca, o que significa que ela provavelmente surgirá no legendário posterior. E o legendário posterior fez o serviço, construindo a figura de Lilith}, um monstro noturno de provável origem suméria e que é mencionado em Isaías, 34:14. (AVersão Autorizada a chama de ' ‘coruja”. Uma das maiores fragilidades da VA é o seu regozijo exagerado em torno de traduções racionalizadas.) Dizia-se que Lilith era a primeira mulher de Adão, em parte devido ao esforço de reconciliar a narrativa sacerdotal da criação da mulher, no Gênesis, 1:27, com a narrativa javista mais antigo, a partir do Gênesis, 2:4, e que conta a criação de Eva a partir do corpo de Adão. Lilith era supostamente a mãe dos demônios, ou falsos espíritos; em conseqüência disso teve uma carreira florescente durante o período romântico, aparecendo [1]

no *Fausto,* de Goethe, e como a heroína de um romance escrito por George MacDonald*.

A contrapartida demoníaca da Noiva, que é Jerusalém e a esposa de Cristo, é a Prostituta do Capítulo 17 do Apocalipse, que é Babilônia e Roma, e que é também a concubina do Anticristo. Na Bíblia o termo “prostituição” refere-se antes a irregularidades teológicas do que a sexuais. Adotou-se o termo não apenas como sinal de abuso, mas devido à prática de se manterem prostitutas em templos cananeus para fins de culto. No

Deuteronômio, 23:18, os israelitas são proibidos de terem qualquer relação com tais práticas. Por outro lado a estória de Tamar, em Gênesis, 38, disfarçando-se como uma dessas prostitutas para obter o reconhecimento de seu sogro, Judá, mostra que essas práticas eram familiares aos israelitas. Mais tarde, homens prostitutos, os "sodomitas” do Livro dos Reis III, 14:24 e de outras passagens, também proliferaram. Jezabel, a rainha de Acab, recebe o tratamento de prostituta não devido a alguma suposição de que ela o tivesse corneado; o narrador do Livro dos Reis não se importaria muito com a veracidade disso ou não. O motivo do tratamento foi o fato de ela ter introduzido o culto de Baal no norte de Israel.

Mas é claro que a própria Israel é a noiva escolhida de Deus, e freqüentemente lhe é infiel. Esta infidelidade está em Ezequiel, 16 e na estória de Oolá e Oolibá em Ezequiel, 23; também está em Oséias, 1, no casamento do profeta com duas mulheres infiéis que são, simbolicamente, os reinos do norte e do sul de Israel. Assim a prostituta perdoada, que é novamente aceita apesar de seus pecados, é uma figura esponsal intermediária, entre a Prostituta demoníaca e a Noiva apocalíptica, e representa a redenção do homem de seus pecados*'.

A versão brasileira corrente registra a mulher fabulosa citada em Isaías, 34:14 como "lâmia”. Lâmia, palavra derivada do latim *lamia, ae,* designava uma vampira devoradora de crianças, segundo algumas versões, ou chupadora de seu sangue, segundo outras, ou ambas as coisas ao mesmo tempo. Também dizia-se ter predileção por fazer o mesmo com jovens mancebos. Na mitologia clássica Lâmia foi preferida por Zeus, e Hera, enciumada, a perseguiu, obrigando-a a refugiar-se em

cavernas e exterminando todos os seus filhos. Por vingança e ciúme, Lâmia perseguia as crianças e assombrava os casamentos. Era uma espécie de bicho-papão em versão feminina, que os antigos gregos usavam para assustar as crianças. Lilith, por sua vez, tinha funções parecidas na cultura hebraica. Passou a ser considerada ora como a primeira mulher de Adão, anterior a Eva, ora como a segunda, depois que Adão deixou esta, ora ainda como a mulher que seria o verdadeiro motivo da disputa entre Caim e Abel. Um dos componentes-arquétipo da *femme fatale,* Lilith-Lâmia às vezes era representada como um ser fabuloso, com cabeça de mulher e corpo de serpente, justificando-se a versão também corrente de que o réptil que enganou Adão e Eva seria, na verdade, a mulher desprezada e vingativa. (N.T.)

Existem interpretações um tanto divergentes sobre a estória de Oséias e seus casamentos. Oséias casou duas vezes, isto é certo; uma no capítulo 1 e outra no capítulo 3. Na abertura do

Essa figura intermediária aparece no Evangelho de Lucas, 7:37-50, como a “pecadora”, muitas vezes identificada com Maria Madalena, que aparece no capítulo seguinte. Há também o caso da mulher pega em adultério e que estabelece com firmeza o direito temporário de posse na abertura do capítulo 8 do Evangelho de João, apesar do esforço de alguns editores nervosos, antigos e modernos, para tirá-la dali. Na maioria das pinturas da Crucificação a Virgem Maria e Maria Madalena estão ao pé da cruz, uma vestida de azul e a outra de vermelho. A palavra "eros” não aparece no Novo Testamento, mas a mulher cujos pecados foram perdoados porque ela “muito amava” (Lucas, 7:47) lá está, a fim de nos lembrar de que, se algo, na

natureza humana, é digno de redenção, esse algo é inseparável de Eros. Raab, a prostituta de Jerico que recebe os espias israelitas (Josué, 6:17), também é figura de primeiro plano nesta categoria, graças sobretudo, no caso do Cristianismo, ao elogio de suas virtudes que consta na Epístola aos Hebreus, 11:31.

Temos então:		
Demoníaco	Analógico	Apocalíptico
Maternal [Lilith]	Eva; Raquel	A Virgem Maria; Mulher no cap. 12 do Apocalipse
Conjugal A Grande Prostituta (Babilônia); Jezabel	A Meretriz Perdoada (Ezequiel, 23; Oséias, 1; João, 8; Lucas, 7:37; ss; Raab)	Noiva do Cântico dos Cânticos; Jerusalém

A Bíblia começa com o homem num estado paradisíaco. Sua relação com a natureza era idealizada, sugerindo uma relação de identidade, de igual para igual. As imagens do jardim do Éden são as de um oásis, com árvores e água. Para um povo originariamente habitante do deserto, o oásis é a imagem inevitável que remonta a uma ordem providencial, um jardim diretamente criado

capítulo 2, o profeta usa a fórmula “ela não é mais minha esposa, nem eu seu esposo", indicando o término do primeiro casamento. A mulher do capítulo 3 é comprada, a do 1 não. Fica a dúvida se seria a mesma mulher; os que sustentam esta visão interpretam que as advertências de Oséias se referem especificamente ao reino do norte. O texto bíblico, em suas diferentes versões, é ambíguo, assim como o texto do próprio Frye, pois ao se referir à prostituta perdoada, ele diz que ela é *taken back,* ou seja, novamente aceita. (N.T.)

e mantido por Deus. É uma morada que faz sentido em termos humanos sem que tenha sido trabalhada pelo homem; é a forma visível da Criação invisível. As imagens do oásis vão ao encontro, até certo ponto, como acontece na literatura posterior, das imagens pastorais idealizadas. Os escritores do Antigo Testamento se valem das imagens de uma vida seminômade, de um pastor que segue e protege seu rebanho quando este vai às pastagens - e o rebanho seguidamente se afasta e se perde no processo - para representar um povo num estado de lealdade constante, embora confusa, a seu Deus. O gracioso Salmo 22 é a mais famosa expressão dessa imagem, e o simbolismo do “Bom Pastor” ligado a Jesus no Novo Testamento é sua contrapartida*. As metáforas do “pastor” e do “rebanho” sobrevivem na linguagem que descreve a Igreja.

Falamos das imagens de três fases na história de Israel: a pastoral, a agrícola e a urbana. Os arquétipos das três se definem na narrativa bíblica logo de começo. Logo depois de Adão e Eva serem expulsos do Paraíso, vem a estória do lavrador Caim e do pastor Abel. Disputas entre lavradores e pastores já se encontram na literatura suméria muitos séculos antes, mas nesta o

lavrador fica pontos acima do pastor, como seria natural numa terra dependente da irrigação e de um sistema de rotatividade nas plantações. Entretanto os escritores bíblicos tendiam a idealizar o período pastoral da vida israelita, e não o período agrícola. Neste era freqüente e penetrante a contaminação com os cultos cananeus vizinhos. Daí que a oferenda de Abel, um cordeiro, “não sem sangue” (Epístola aos Hebreus, 9:7), fosse aceita; e a de Caim, primícias sem nenhuma gota de sangue, não. O sacrifício de Abel era o tipo do festival antigo da Páscoa, entre os judeus, e o próprio Abel, o pastor sacrificado, era o tipo de Cristo, para a religião cristã. A Paixão coincidia com a Páscoa, e a vítima humana se identificava com o Cordeiro Pascoal, da mesma forma que Abel, com sua morte, se identifica com o objeto de seu sacrifício.

Aparentemente uma das razões para que a oferenda de Caim não seja aceita era a de que Deus amaldiçoara a terra depois de Adão cair em pecado (Gênesis, 3:17). A maldição foi suspensa depois do Dilúvio, e ficamos saben-' do que a razão desse gesto era de que a deidade ficara de muito bom humor depois que Noé promoveu um tremendo massacre de animais, queimando-os em sua honra e que ele muito apreciara o “suave cheiro” do sacrifício (Gênesis, 8:21). Seguiu-se a realização de um contrato com Noé, cujos termos já comentamos antes. Esse contrato parecia ter algo a ver com o estabelecimento de uma economia baseada na agricultura. A Noé promete-se a regularidade do ciclo natural, que é a base de sustentação de tal economia:

' Ao se referir ao Salmo, Frye usa o número 23. (N.T.)

“Ver-se-ão sempre as sementes e as searas; o frio e o calor; o verão e o inverno; o dia e a noite sucedendo um

ao outro todo o tempo que a terra durar" (Gênesis, 8:22).

E assim que Noé vira um lavrador, cujo primeiro feito, já que a natureza humana é o que é, é descobrir o vinho e se embebedar.

Depois do período patriarcal-pastoral os Israelitas descem para o Egito. Lá, no começo do livro do Êxodo, recebem a promessa de uma “terra onde correm arroios de leite e mel” (Êxodo, 3:8); nenhum destes é um produto vegetal. Mas o primeiro símbolo de Canaã (o nome deriva da tintura púrpura do múrice, sugerindo “Terra Vermelha”, e “Fenícia” é o seu equivalente grego) era um enorme cacho de uvas (Livro dos Números, 13:24). Depois da conquista levada a cabo por Josué os israelitas se acomodam a uma vida de lavradores, não sem relutância:

"e celebraram a Páscoa, no dia catorze do mês pela tarde, na planície de Jerico: e ao outro dia comeram os frutos da terra, pães asmos e farinha de cevada torrada do mesmo ano. E depois que eles comeram dos frutos da terra cessou o maná, nem os filhos de Israel usaram mais deste alimento, mas comeram dos frutos que a terra de Canaã tinha dado aquele ano” (Livro de Josué, 5:10-12).

Os festivais agrícolas da colheita e da vindima foram incluídos na Páscoa; mais tarde se expandiram no Pentecostes e na Festa dos Tabernáculos, respectivamente. Mas o contato com os cananeus trouxe à lei muitas regras que se poderiam considerar como rituais negativos, ou coisas que eram proibidas aos iraelitas porque seus vizinhos as praticavam. Assim o mandamento de não cozinhar o cordeiro no leite de sua

mãe (Êxodo 34:26), base atual da regra *kosher* sobre a separação de pratos de leite e de carne, deve remontar a algum rito cananeu de fertilidade, pois provavelmente ninguém tiraria da própria cabeça a idéia de dar tal tratamento a um cordeiro. O Antigo Testamento é muito cortante e hostil a respeito do simbolismo sobre um agonizante deus da vegetação, que se tornou central no cristianismo, e podemos ver que a estória de Noé termina com um incidente que racionaliza a sujeição dos cananeus aos israelitas (Gênesis, 9:25).

Caim construiu uma “cidade” (Gênesis, 4:17), num momento em que o contexto sugeria a existência de meia dúzia de pessoas, se tanto, na face da terra. A identidade da mulher de Caim constituiu-se num enigma para os leitores, antes de se compreender que a estória de Caim derivara de uma série de fontes, não de uma só. O interessante aqui é a suposição, por parte do narrador, de que cidades fossem as mais antigas formas históricas de assentamento humano, ao invés de aldeias, povoações ou habitações individiuais. Do mesmo modo Abraão e Moisés são apresentados como provenientes das cidades da Mesopotamia e do Egito, respectivamente, não como moradores do

deserto ou como pastores. Parece até haver indícios de que a palavra “hebreu”[2], que tem conotações pejorativas quando na boca de estranhos, significava originalmente algo mais próximo da noção de “proletariado" do que propriamente a denominação convencional de um povo.

Vamos agora examinar mais detalhadamente a estrutura de cinco conjuntos de imagens na Bíblia: o paradisíaco, o pastoral, o agrícola, o urbano e o da própria vida humana.

Logo no começo da Bíblia, na descrição do Éden, a ênfase recai sobre árvores e água:

“Tinha também o Senhor Deus nascer da terra todas as castas de árvores agradáveis à vista, e cujo fruto era gostoso ao paladar: e a árvore da vida no meio do paraíso, com a árvore da ciência do bem e do mal” (Gênesis, 2:9)'.

Há também quatro rios. Três são identificados como o Nilo, o Eufrates e o Tigre; o quarto, o “Fison”, é o Ganges, de acordo com Josephus, embora ele também pudesse estar se referindo ao Indus".

Estes rios nascem todos de uma única fonte (o “meio" das traduções é, na Septuaginta, “pege”, fonte). Uma fonte comum a estes quatro rios, que se estendem do meio da África ao meio da Ásia, só poderia ser um verdadeiro mar subterrâneo de água doce, diferente do mar salgado, e que brotasse na superfície sob a forma de fontes e poços. Esta “água” não recebe explicitamente o nome de “água da vida” no relato do Gênesis, mas simbolicamente ela o é, sem dúvida. Ao serem expulsos do Paraíso Adão e Eva perdem a árvore e a água da vida, e ao final da Bíblia ambas são restauradas para uma humanidade redimida (Apocalipse, 22:1-2). Estas duas imagens são, portanto, as indicações mais evidentes de haver um começo e um fim na narrativa bíblica, enquanto imagens de um mundo que o homem perdeu mas que deverá, ao fim e ao cabo, recuperar.

[2] Isto se apóia no elo etimológico entre “hebreu” e *apiru* a que se referem inscrições egípcias, termo que parece designar algo como “bandido". A autenticidade desse elo é objeto de discussão acalorada entre os eruditos. Ver

Jack Finengan, *Light from the Ancient Past,* 1951, pp. 56 e ss.

Vali-me aqui da versão brasileira corrente. Freqüentemente confundidas, a árvore da vida e a da ciência do bem e do mal são duas na Bíblia, embora haja alguma associação entre elas. A versão aqui reproduzida preserva esse elo através da palavra "com"; a Versão Autorizada inglesa diz que a árvore da vida “também" estava no meio do "jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal”. Soluções diversas para um mesmo problema, o de diferenciar e associar. Mas em português a solução do “com” é mais adequada e mais eufônica. (N.T.)

” O texto bíblico identifica os rios como o Fison, o Tigre, o Eufrates e o "Geon", “que torneia todo o país da Etiópia”. Este rio foi identificado tradicionalmente como o Nilo; provavelmente uma parte do atual curso maior do Nilo, ou "Nilo Branco", e o "Nilo Azul”, afluente do anterior, e que nasce nos altos lagos da Etiópia. (N.T.)

No meio da Bíblia está a profecia de Ezequiel, como se proviesse do período de cativeiro na Babilônia, e se referisse ao retorno dos judeus à sua terra natal, onde sua primeira realização seria a reconstrução do Templo e o restabelecimento lá de um culto centralizado. Logo que termina a reconstrução do Templo, brota uma fonte de água em seu limiar e se transforma num grande rio, com muitas árvores ao longo de suas margens (Ezequiel, 47:1-17). Da mesma forma Zacarias profetiza o surgimento de uma "fonte” em Jerusalém (13:1. O Livro de Zacarias consiste de duas profecias coladas uma à outra, e a “fonte” pertence à “segunda”).

Ambos os profetas falam da chuva, e de “chuvas de bênçãos”(Ezequiel, 34:26), embora o contexto da chuva seja mais agrícola do que paradisíaco. Caindo no momento errado, a chuva pode ser algo destrutivo; em conseqüência disso afirmações sobre ela são mais cautelosas. Zacarias (14:17-19) diz que, uma vez novamente centralizado o culto no templo, aqueles judeus que não vierem a Jerusalém pelo menos uma vez por ano não receberão chuva. Aí vem-lhe à mente que alguns judeus viverão no Egito, onde, de qualquer modo, a chuva é mínima; mas é claro que um Deus vigilante se encarregará destes delinqüentes, enviando-lhes a peste. De qualquer modo na Bíblia a distinção entre "água viva” e “água morta” tem importância primordial. A *springing water* (“água em jorro”) da Versão Autorizada, em Gênesis, 26:19, é *living water* (“água viva”) no original’.

No Novo Testamento identifica-se a "água viva” com o evangelho (João, 4:10) e quase a última coisa dita na Bíblia é um convite aos redimidos para que bebam da água da vida (Apocalipse, 22:17).

Dissemos que cada imagem apocalíptica ou idealizada da Bíblia tem uma contrapartida demoníaca, e que há duas variedades de imagens demoníacas: o demoníaco-paródico, associado à prosperidade temporária dos reinos pagãos, e o demoníaco-manifesto, a terra devastada e árida que os espera. As imagens de água do demoníaco-paródico incluem o Nilo, o Eufrates e o Tigre históricos; são os rios que dão vida e força ao Egito, à Babilônia e à Assíria respectivamente, tanto quanto ao Mediterrâneo e ao Golfo Pérsico com toda a sua navegação e comércio pagãos. Sobretudo os fenícios eram comerciantes do mar; e Tiro, principal cidade da Fenícia, era um dos alvos das vituperações de Ezequiel.

Ouvimos, portanto, bastante sobre a queda de sua prosperidade um dia; e de como ela vai se tornar uma “rocha estéril” (em Hebreu as palavras "Tiro” e “rocha” são próximas o suficiente para permitirem um trocadilho). Do mesmo modo a Grande Prostituta do

' A versão brasileira corrente registra “água viva”. (N.T.)

Apocalipse, que é Babilônia e Roma ao mesmo tempo, perderá o seu comércio de navegação (Apocalipse, 18:19).

A imagem mais dramática do demoníaco-manifesto é o Mar Morto, tão cheio de sal que nada pode viver nele nem ao redor dele. Devemos lembrar que a fonte emanando dos limiares do Templo reconstruído, no Livro de Ezequiel, flui para Leste, e deságua no Mar Morto; portanto trazendo-o à vida (“e as águas ficarão saudáveis”, Ezequiel, 47:8, e também em Zacarias, 14:8). O autor do Apocalipse, que muito deve a Ezequiel no que toca aos detalhes de sua visão, diz que no último dia dos tempos “não havia mais mar” (Apocalipse, 21:1), ou seja, “Mar Morto”, ou seja, “água morta”, ou seja, “morte”. Tradicionalmente, ainda que não de modo explícito em Gênesis, 19, as cidades demoníacas de Sodoma e Gomorra afundam no Mar Morto, e Ezequiel profetiza um destino semelhante para Tiro (26:19).

O caos e o abismo que nos esperam na abertura do Gênesis também estão relacionados intimamente com o mar demoníaco. Lembramos de que a estória do Éden supõe um mar de água doce subterrâneo, donde fluem os quatro rios do Paraíso. Aparentemente também há um mar de água doce acima do céu, muito mais alto do que as nuvens da chuva (Gênesis, 1:7; e Salmo 148:4). Só uma vez na história estes dois corpos de água se

mostraram destrutivos, quando romperam o céu e a profundeza para reforçarem o Dilúvio (Gênesis, 7:11). Num certo sentido então o Dilúvio foi o anulação da Criação, um retorno ao Caos. No *Enuma elish,* o hino babilônico da Criação, Apsu, o deus do mar de água fresca, fora morto, e sua viúva, Tiamat, deusa das águas "amargas" ou salgadas, ameaçava os deuses com total destruição. Marduk, o campeão dos deuses, matou-a e a dividiu em duas partes, criando o céu de um pedaço e a terra do outro. Do mesmo modo, no Gênesis a Criação começa com um "firmamento" separando as águas de cima das águas de baixo; mas sucede-se um mundo deserto *[tohu]* e vazio, com a treva na face da profundeza (*tehom*). As palavras hebréias, diz-se, são cognatas de Tiamat, e há muitas outras alusões, no Antigo Testamento, à Criação como o ato de matar um dragão ou monstro, coisa que voltaremos a tratar mais tarde. Não se diz explicitamente que Tiamat fosse um mostro, ma.s ela cria monstros, e estes devem encontrar sua herança hereditária em alguma parte ou coisa.

O próprio Dilúvio é uma imagem demoníaca, no sentido de ser uma imagem da ira e da vingança divinas, ou uma imagem de salvação, dependendo do ponto de vista de que se o olhe: se o de Noé e de sua família, ou se de todos os outros. O mesmo contexto duplo volta a estar presente na travessia do Mar Vermelho pelos Israelitas, onde o exército egípcio que os perseguia foi apanhado pelas águas em retorno e afogou-se. Este episódio sugere uma dimensão simbólica adicional para a estória do Dilúvio e, de fato, para todo o conjunto de

imagens de água na Bíblia inteira. A questão do que aconteceu aos peixes no Dilúvio é um enigma já antigo: num determinado aspecto deste simbolismo,

a inundação nunca cedeu, e somos todos peixes num mundo de ilusão, simbolicamente submarino. Do mesmo modo, o exército egípcio afogado é o perene Egito simbólico, de trevas e morte. Portanto tanto o Dilúvio de Noé (Primeira Epístola de Pedro, 3:21) e a travessia do Mar Vermelho (Primeira Epístola aos Coríntios, 10:2) aparecem no Novo Testamento como tipos do sacramento do batismo, onde o batizado simbolicamente se afoga no velho mundo e desperta no novo, na margem oposta. Também há uma dimensão neste simbolismo em que os remissos, depois do Apocalipse, são capazes de viver imersos na água da vida, como agora vivem imersos no ar.

Para habitantes do deserto o suprimento de água é questão de vida ou morte, e a jornada de quarenta anos no deserto é pontuada por muitas referências à água. Entre estas se conta a estória de Moisés fazendo jorrar água ao bater na rocha com sua vara (Números, 20:11), coisa que perpetrou com tão grande arrogância que se viu impedido de entrar na Terra Prometida. Na Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, 10:4, vislumbra-se uma estranha lenda sobre uma pedra que acompanhava os acampamentos israelitas, detendo-se onde eles se detinham, para lançar água. Paulo não se importava com fatos históricos; estava ansioso para fazer da pedra um tipo do corpo de Cristo, que também verteu água ao ser trespassado pela lança (João, 19:34). Um hino muito conhecido do século XVIII, "Pedra das idades, aberta para mim”, se baseia nesta tipologia.

Imagens de árvore seguem os mesmos padrões. Em Gênesis, 2:9 mencionam-se duas árvores, a árvore da vida e a proibida árvore da ciência do bem e do mal. Metaforicamente seriam a mesma árvore, e como a árvore proibida tem claramente algo a ver com a

descoberta da experiência sexual tal como a conhecemos, a árvore da vida é um dos mitos do que se chamou o “falo perdido”[2], um doador de vida de um modo que para nós se perdeu. A árvore proibida apresenta uma serpente deslizando para fora dela, sobre seu ventre; se o princípio imagético se mantivesse, a árvore da vida apresentaria uma serpente ereta, de sabedoria e conhecimento, subindo por seus ramos, como no sistema simbólico indiano conhecido como Yoga Kundalini. Isto não aparece no Gênesis, mas devemos ter na lembrança que nenhuma imagem é inerentemente boa ou má,

apocalíptica ou demoníaca; aquilo que ela é depende do contexto. Devido a seu papel na estória do Éden, a serpente tem em geral uma tradição sinistra na Bíblia; mas ela também pode ser um símbolo da sabedoria genuína (Mateus, 10:16) ou da cura (Números, 21:9), como na mitologia grega. Na verdade o medo manifesto pelo Rei Ezequias com respeito ao culto da serpente (Reis IY 18:4) pode refletir-se na “sutil” traição atribuída ao réptil no Gênesis.

E mais fácil aplicar o princípio da metáfora real a árvores do que à água, e a árvore da vida é, como a de Wordsworth, “uma árvore de muitas”. Em Ezequiel, 47:7 ela aparece como “muitas e muitas árvores”; e no Apocalipse, 22:2 ela aparece como doze árvores, ou pelo menos como uma árvore que dá doze tipos de frutos, o que também é uma metáfora real. Segundo o mesmo princípio ela seria todas as árvores do Eden, exceto em seu outro aspecto, de árvore ou floresta da ciência proibida. Devido à associação desta última ao sexo como o conhecemos, ambas as árvores deviam ser pensadas como figueiras, ou tamareiras, ou alguma outra árvore possuidora de diferenciação sexual. Mas na

Idade Média, quando havia apenas Bíblias em latim, presumiu-se que a árvore proibida fosse uma macieira, porque em latim a palavra *malum* significa tanto o mal como a maçã. Ainda no *Paraíso perdido* guarda-se a macieira. De qualquer modo era uma árvore frutífera, e evidentemente presume-se que, antes da queda, Adão vivesse só de frutos. A árvore da vida, portanto, é uma fonte de alimentos, ou seja, simbolicamente, uma fonte da própria vida, e de cura (Apocalipse, 22:2).

A palavra “seiva” aparece apenas uma vez na Versão Autorizada (Salmo 104:16; 103, na versão brasileira corrente - N.T.), mas nas imagens de animais há uma ênfase muito pronunciada no sangue como sendo a “vida” do animal (Gênesis, 9:4 e outras passagens). Para as árvores, a imagem correspondente seria a das resinas, gomas, óleos ou substâncias similares que parecem representar a vida ou a essência interior do vegetal. Tal sorte de imagens incluiria o bedélio (Gênesis, 2:12), a “resina de Galaad” (Jeremias, 8:22), de novo uma poção curativa, e o incenso e a mirra dados a Jesus Menino pelos Reis Magos (Mateus, 2:11) que, evidentemente, estão para o mundo vegetal como o ouro está para o mineral. Ambos, sobretudo a mirra, também são imagens da Paixão de Cristo (Marcos, 15:23). Esta imagem decisivamente central, a da “unção”, associada ao Messias, ou Cristo, implica uma identificação metafórica do corpo de Cristo com a árvore da vida. (Isto supõe a utilização de algum óleo vegetal, como o de oliva. É difícil pensar em petróleo neste caso.) Portanto foi fácil para a Igreja identificar a árvore e a água da vida respectivamente com a Eucaristia e o batismo.

Seguidamente a Bíblia parodia imagens e motivos de outras mitologias, quando o seu contexto é o de uma paródia demoníaca. Em todos os cantos do mundo

mitologias apresentam não só uma árvore da vida ou símbolo de uma fonte de alimentos, mas uma "árvore do mundo” - algumas vezes identificada com a árvore da vida e às vezes não. Esta árvore do mundo representa um tipo de *axis mundi,* a perspectiva vertical do universo mítico, onde a terra ocupa tantas vezes um lugar intermediário, entre um mundo de cima e um mundo de baixo. O Yggdrasil escandinavo e o pé de feijão de um conto de fadas muito famoso são parentes dessa árvore-do-mundo, cujas raízes estão no mundo inferior mas cujos ramos chegam ao céu ou mesmo vão além dele (em versões mais sofisticadas seus frutos são os planetas). No capítulo 31 do Livro de Ezequiel há uma vivida descrição dos poderes da Assíria, associada ao Egito, através da figura de uma tal grande árvore. Mas ela deve ser cortada por um inimigo mais forte, e “todas as árvores do Éden (...) deverão ser confortadas nas partes fundas da terra” (31:16). Uma árvore já tardia no Livro de Daniel, sem dúvida derivada da árvore de Ezequiel, e que alcançava o céu, sendo visível nos confins da terra, é identificada com Nabucodonosor e seu poder de curta vida na Babilônia (Daniel, 4:10 e seguintes).

Assim como o Mar Vermelho, a cruz de Cristo é tanto uma imagem demoníaca como de salvação, dependendo do ponto de vista que se a olhe. Enquanto imagem do que o homem faz a Deus, é puramente demoníaca, e no Deuteronômio, 21:23, se diz: “maldito é de Deus aquele que está pendente de um lenho”. Paulo se refere a este passagem (Gálatas, 3:13) de um modo que a associa não só à crucificação, mas com Cristo, enquanto bode expiatório universal do pecado humano, do que trataremos também mais tarde. Talvez a associação de pender de uma árvore com a maldição divina aponte, como Blake sugere, para uma extensão do conjunto

imagético das árvores do Éden. Antes da queda o próprio Adão seria, metaforicamente, uma árvore da vida; do mesmo modo, depois da queda, Adão se confundiria com a árvore do sexo frustrado que ele preferiu, enraizado nos liames da vegetação, como diz Blake[4]. Esta pode ser uma das razões para que a maldição de uma figueira estéril seja associada a Jesus (Mateus, 21:19). Uma modulação da mesma imagem, através do trocadilho em grego entre *anthropos* e *anatrope*[5]*,* nos dá a imagem do homem como a de uma "árvore invertida", com seus cabelos correspondendo às raízes. Embora não tenha origem na Bíblia, esta imagem sobreviveu através da Idade Média apesar da ignorância geral da língua grega naquele tempo, e ainda está vigorosa numa obra como *Upon Appleton House*, de Marvell, e no "Preludium" a *Europa*, de Blake. Não está fora [3] [4]

de questão que o Enforcado do Tarot, de cabeça para baixo e preso pelo pé, com suas pernas formando uma cruz, mas sem dar demonstração de algum sofrimento indevido, pertença ao mesmo complexo imagético.

As imagens paradisíacas de árvores e água ocorrem também na vida individual. O homem justo, de acordo com o primeiro Salmo, é "como a árvore/ plantada à beira das águas correntes", e a imagem das árvores frutíferas boas e corruptas ocupa o primeiro plano no Sermão da Montanha. No Cântico dos Cânticos a extensão desse conjunto de imagens para o corpo da Noiva, descrita como "jardim fechado, fonte selada" (4:12), deve esperar até que se compreendam mais algumas categorias de imagens. No templo de Salomão, os dois pilares livres Jaquin e Booz, e o misterioso "mar de fundição" (III Reis, 7:21-23), podem apontar para a incorporação das imagens de árvore e da água da vida

à construção civil. Uma outra imagem da árvore da vida que se associa à história é o “ramo”, epíteto do Messias enquanto descendente direto de Davi. Em Isaías, 11:1 isto aparece como uma “vara do tronco de Jessé”, o pai de Davi, e a árvore de Jessé se torna então um dos motivos favoritos entre os construtores das catedrais no período medieval, sobretudo no que toca os vitrais.

Naturalmente as imagens pastorais e agrícolas se misturam com as imagens paradisíacas do oásis. As pastagens verdejantes e as águas restauradoras do Salmo 22 pertencem tanto àquelas como a esta. Gado não é menos pastoral do que ovelhas, e não há nenhuma razão de ordem puramentente metafórica para que uma manada de gado não seja uma imagem tão adequada à Igreja quanto um rebanho de ovelhas. Mas o touro era tão comumente uma imagem de fertilidade na Ásia Ocidental (havia imagens de touro no Templo de Salomão) que a preferência bíblica pelas ovelhas deve manifestar, provavelmente, pelo menos em parte, uma questão de ritual negativo. O já mencionado "bezerro de ouro" da idolatria de Aarão, no cisma de Jeroboão, era de fato um touro, e nos tempos do Novo Testamento o Cordeiro cristão, “imolado desde o princípio do mundo ’ (Apocalipse, 13:8), tinha como rival o touro do Mitraísmo[6], cujo sacrifício também evocava um mito de criação. No lado demoníaco das imagens de animais contam-se, em geral, animais de rapina, como o lobo, inimigo de aprisco. Lá pelo começo da Bíblia encontramos o sinistro Nemrod, fundador da Babilônia e da Assíria, descrito como “um robusto caçador diante de Deus” (Gênesis, 10:8). Provavelmente sua presa era um leão, mais por dever ritual do que por necessidade. Mais tarde a estória do caçador Esaú, cuja herança é tomada por Jacó, assinala a superação de uma economia de caça e coleta por uma de assentamento, e as prescrições

detalhadas sobre animais “puros” e “impuros” no Pentateuco são muito mais adequados a este último modo de vida.

° Ver Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra,* trad, p/o inglês, 1956.

O cavalo é a imagem central de uma aristocracia guerreira, e como tal ele permanece em segundo plano entre os animais da Bíblia. O asno, besta de carga, freqüentemente estúpido e obstinado, tanto quanto paciente e humilde, ganha uma posição simbólica muito mais importante. Como símbolo de um corpo físico que tanto protesta quanto se submete - o “irmão asno” de São Francisco de Assis - ele se associa ao aspecto físico da Encarnação; como tal, era o animal adequado para carregar Jesus em triunfo quando da entrada em Jerusalém. A lei do Êxodo, 34:19 prescreve que todo animal macho primogênito é potencialmente uma oferenda sacrificial a Deus, inclusive o ser humano. A isso retornaremos mais tarde. Aqui importa assinalar que ela isenta especificamente este último e o asno, como passíveis de serem “remidos” por um cordeiro. As celebrações medievais do asno, embora possam ser de fundo paródico ou tributárias de algum culto pré-cristão, contêm um tributo ao símbolo do trabalho cansativo e oprimido que é a condição da maioria da humanidade neste mundo. Os sábios em Mateus, 2:1, que a tradição estabeleceu serem três reis, também dependiam deste tipo de serviço, como todos os outros reis:

Aurum de Arabia,

Thus et myrrham de Saba,

Tulit in ecclesia Virtus asinaria.[5]

Entre os animais do manifestamente demoníaco incluem-se o chacal e as hienas, associados com reinos destruídos e abandonados, muitos deles à beira de um mundo de sombras onde não se distingue muito bem os animais dos espíritos malignos. Assim se lê o vaticínio de Isaías sobre a ruína da Babilônia:

“Mas ali ficarão as feras do deserto, e suas casas encher-se-ão de criaturas lastimáveis; ali habitarão os mochos, e os sátiros farão suas danças.

E as feras insulares lançarão seus gritos pelas casas desoladas, c os dragões nos palácios de prazer; e os tempos estão próximos, e seus dias não se alongarão” (13:21-22 e 14:1).*

Muitos desses termos foram traduzidos por aproximação: as “feras” são os *tziim,* os habitantes da *tziyya,* os lugares secos (ver Lucas, 11:24). No pano de fundo está o conjunto de imagens do mundo árido e ardente ao final do estio, mundo presidido, segundo a mitologia pré-bíblica, por Mot, o deus da morte. Há também dragões, tanto do mar quanto da terra. O dragão parece ser, na Bíblia, um animal consistentemente sinistro, de novo porque fosse talvez um emblema de fertilidade em outras mitologias. Para as imagens bíblicas, em todo caso, são mais importantes aqueles verdadeiros brutamontes de grande calado - Behemot e Leviatã - que aparecem ao final do Livro de Jó (40-41), mas ainda não estamos prontos para eles.

No Antigo Testamento o simbolismo agrícola, que encontra seu ponto focal no pão e no vinho, está no centro do antagonismo em relação aos cultos cananeus

circundantes. Parece ser uma necessidade simbólica de todas as mitologias o pensar a natureza, sobretudo a vegetal, como uma fêmea, uma mãe cuja fertilidade traz à luz todo o conjunto da vida. Vem daí a quantidade de mitos entre os antigos sobre uma deusa-mãe servida por uma figura masculina subordinada, que é seu filho, amante, ou vítima sacrificial, dependendo de onde recai a ênfase neste ciclo de vida e morte. Entre os alvos de ataque na Bíblia está a magia que tenta azeitar a roda do ciclo da fertilidade. Este tipo de magia, baseada, como se diz, na simpatia, se fundamenta no princípio da imitação, chamando a chuva, por exemplo, por derramar água no solo. Os profetas denunciam este tipo de prática num esforço de "desidolatrar" a natureza, de negar a presença numinosa ou qualquer personalidade na natureza que responda a tais gestos, exceto no caso de ser algo traiçoeiro e maligno.

Conhecemos bem as principais características dos cultos dedicados à deu-sa-mãe e seu deus agonizante. O nascimento, o casamento e a morte sacrificial da figura masculina representa e está contida no ciclo do crescimento e coleta dos cereais e da uva. Um coro de mulheres lamenta[8] sua morte; este coro representa a contínua porém latente fertilidade da terra, adormecida, mas resguardada, durante a estação morta que se segue à colheita e à vindima. Na Babilônia, Ezequiel tem uma visão de mulheres lamentando Tammuz ou Adonis no templo deserto, em Jerusalém (8:14), e Zacarias fala de um ritual semelhante ligado a um deus da fertilidade chamado Hadad-Rimmon. Este profeta o liga aos desastres que acompanham a ruína do poder pagão, contrastando-o com o espírito de compaixão que prevalece entre os judeus regenerados que, diz-se, "porão os olhos em quem trespassaram" (12:10). A

citação desta frase em João, 19:37 mostra o quão antentos os evangelistas estavam às

Sobre resíduos de lamentos rituais (como em Miquéias, 7:1) no texto do Antigo Testamento, ver Theodor H. Gaster, *Thespis,* 1950, cap. I.

imagens de deus agonizante que acompanhavam Jesus. Este mesmo c seguido por um coro de mulheres que se lamentam, as “filhas de Jerusalém” (Lucas, 23:28). O elemento originalmente mágico nesta lamentação devia indicar algum tipo de sensibilidade por se “matar" a plantação ao ceifá-la.

A motivação mágica é mais forte no rito conhecido como “o jardim de Adônis”, em que plantas, especialmente tratadas por seu crescimento forçado em potes, eram lançadas à água, também por um grupo de mulheres, como um feitiço propício à chuva. Dizia-se que os potes eram associados aos órgãos sexuais femininos; se isto era verdade, então o gesto devia estimular a fertilidade das mulheres, além da do solo. Em Isaías, 17:10 há uma visão previsivelmente sombria desta prática:

“Porque te esqueceste do Deus da tua salvação, e não te preocupaste com a rocha de tua força, plantarás uma boa planta e a arranjarás com estranhos cortes:

No dia adequado farás tua planta crescer, e na manhã farás sua semente florir: mas a colheita será um feixe no dia de aflição e desespero”.’

Vê-se aqui mais uma vez que uma conseqüência natural da crença mágica é o acreditar-se que quanto maior a dor ou o sensacionalismo do ato praticado mais atenção terá por parte da divindade envolvida. Num feitiço de

chuva, por exemplo, cortar-se com uma faca até que o sangue escorra é um gesto não só dramático de expressar o desejo pelo fenômeno, mas que também identifica o corpo do fiel com o do deus da chuva. Elias se diverte um pouco com os sacerdotes do deus Baal, um deus da fertilidade, por praticarem tais ritos (III Reis, 18:28), e Oséias também condena aqueles que "se ferem por trigo e vinho”(7:14; aqui o termo da Versão Autorizada, “se reúnem”, está errado)".

Nos evangelhos a colheita e a vindima comparecem freqüentemente como símbolos do apocalipse. O rito da Eucaristia, identificando o pão e o vinho do mundo vegetal com o corpo e o sangue do mundo animal, e ambos com o corpo de Cristo, se estabelece no começo da Paixão (Mateus, 26:26-29 e em outras passagens). Os evangelhos sinóticos (isto é, os três primeiros, de Mateus,

Diz a versão brasileira corrente: “Porque te esqueceste de Deus teu salvador, e não te lembras-te do teu defensor: por isso plantarás uma boa planta, e semearás um grão estrangeiro. No dia da produção do que plantares sair-te-ão labruscas e de manhã florescerá a tua semente; a messe te foi tirada no dia da herança, e doer-te-á isso gravemente”. (N.T.)

Em Reis, o trecho a que Frye se refere, na verdade, vai de 18:25 a 28; lembremos que Frye usa a notação I Reis. Quanto a sua correção da Versão Autorizada em Oséias, lembremos apenas que a tradução deste trecho é ainda outra em nossa versão corrente: “Eles não meditavam senão como haviam de ter muito trigo e vinho, eles se retiraram de mim”. Em 7:15 consta: “E eu os instruí, e lhes reforcei os braços, mas eles pensaram

contra mim a malícia”, o que deve ser uma alusão ao rito de cortar-se. (N.T.)

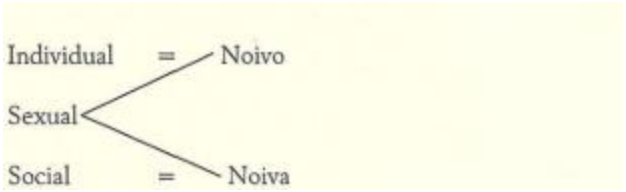
Marcos e Lucas - N.T.) representam Jesus falando de beber um “novo vinho” em seu reino, e a imagem de um novo vinho aparece no relato das bodas de Caná, em João, 2. João não inclui o relato da instituição da Eucaristia na Última Ceia, mas o discurso de Jesus aqui inclui a afirmação de que ele é a "verdadeira vinha". Entre outras coisas a Eucaristia é o antitipo da aliança de sangue entre Israel e Deus (Êxodo, 24:6-8], e da provisão do maná no deserto (ver João, 6:49-50). A identificação do vinho com o sangue unifica os mundos animal e vegetal; e a do vinho com a água (João, 2:9), ou do sangue com a água, identifica aqueles dois mundos com o do Paraíso.

No Antigo Testamento, refeições simbólicas com pão e vinho, embora nem sempre como elementos exclusivos, aparecem na recepção de Abraão por Melquisedec (Gênesis, 14:18), no banquete da sabedoria no Livro dos Provérbios, 9:5, na festa que Davi manda preparar celebrando a entrada da Arca em Jerusalém (Reis II, ou Samuel II, 6:19). Mais tarde trataremos do significado tipológico destas ocasiões. As imagens demoníacas simbolizam as desgraças que esperam os inimigos e os infiéis no dia derradeiro por uma colheita e uma vindima de ira, em que a humanidade, por assim dizer, se transforma em comida a ser devorada pela morte. A mais famosa destas imagens está em Isaías, 63: é o esmagar das vinhas de Edom, em que, como de hábito, o vinho é identificado com o sangue. A contrapartida desta imagem no Novo Testamento é a extraordinária visão da seara e das vinhas da ira, no Apocalipse, 14:14 e seguintes. Uma imagem demoníaca paralela, de comunhão nos excrementos, aparece no discurso do

assírio Rabsaces, em Reis I\7 18:27, onde essa visão é oposta à sua própria versão de uma Terra Prometida, de “pão e vinhas” (18:32).

As imagens urbanas na Bíblia são mais fáceis de explicar, desde que consideremos em primeiro lugar a própria categoria do humano. Já sugerimos que as vidas pastoral, agrícola e urbana representam a transformação idealizada ou apocalíptica dos mundos, respectivamente, animal, vegetal e minera.. em meio ambientes com forma e signficado humanos. Qual é a imagem idealizada ou apocalíptica para a própria vida humana? Logo que perguntamos por isso, somos levados de volta à metáfora real. E impossível pensar numa Ada humana ideal a não ser como uma alternância de vida individual e social, eqüitativamente consideradas como um espaço de pertença e de saída. Entretanto as imagens humanas, como os substantivos gregos, têm um número dual, tanto quanto o singular e o plural, uma forma sexual, canto quanto uma forma individual e uma social: aquela forma propicia a reconciliação das duas outras. O membro individual da metáfora real, o rei invisível, está relacionado com o membro social, o reino que dirige, como um noivo o está com uma noiva. A união sexual de homem e mulher que,

simbolicamente, é a identificação de dois corpos como uma só carne, se transforma na imagem da relação metafórica plena entre Deus e o homem. Vejamos:



Assinalemos que simbolicamente isto faz da figura messiânica de Cristo não só o único indivíduo, a única pessoa que de fato tem o direito de dizer “eu sou”, mas também o único macho. Todas as “almas” de seu povo, sejam de homens ou mulheres, são simbolicamente femininas, compondo a Igreja, que é identificada com a Noiva no Apocalipse, 21:2. "O macho é Cristo, a fêmea é a Igreja", diz um dos primeiros escritores cristãos (Segundo Livro de Clemente, 14:2), e metáforas de casamento estão entre as favoritas do próprio Jesus nas parábolas em que fala de seu reino'.

Os cânticos de amor no Cântico dos Cânticos talvez se referissem originalmente a jovens camponeses em papel análogo ao de Senhor e Senhora da Primavera na Inglaterra rural. Mas a associação do poema com Salomão o expande simbolicamente como o casamento entre um rei e aquela “trigueira, mas formosa” noiva, ou esposa, que representa sua terra fértil, cujo corpo é comparado a partes desta. “O teu nariz é como a torre do Líbano, que olha para Damasco” (Cântico dos Cânticos, 7:4) pode ser um cumprimento de gosto duvidoso para uma noiva cujos encantos fossem menos simbólicos. Tipologicamente não foi difícil para o cristianismo ler o poema como uma expressão do amor de Cristo por sua noiva, a Igreja. A principal marca de distinção aí era que o Cristianismo, como uma religião urbana que se espraiava de cidade em cidade, não tinha associações imediatas com a terra que Israel possuía como a sua “Terra Prometida”. Essa mesma figura - da terra unida a seu mandante (quer dizer, o

verdadeiro mandante, Deus) - vai aparecer mais tarde em Isaías (62:4):

Clemente é conhecido como São Clemente de Alexandria, tendo nascido em Atenas, em 150 d.C., e morrido em Jerusalém, entre 211 e 215. De família não cristã, chamava-se originalmente Titus Flavius Clemens. Convertido, foi autor de uma série de livros em que defendia o cristianismo ante a intelectualidade de seu tempo. Era escritor brilhante e culto, e trabalhou a maior parte de sua vida em Alexandria. Perseguido por Severo, retirou-se para Jerusalém, onde prosseguiu em seu trabalho até a morte. ÍN.T.)

“Não serás chamada mais a Desamparada; e tua terra não mais será dita Deserta; mas serás chamada Hepzibah [Minha Vontade Nela] e tua terra Beulah [a Habitada] pois o Senhor em ti gozou, e tua terra será esposada”.'

As imagens da noiva que não guardou sua vinha porque procura por seu amado [Cântico dos Cânticos, 1:6) coincide com a do Salmo 44 [que Frye identifica como 45 - N.T.), que descreve, parece, o casamento de um rei, em que a noiva, vinda de um país estrangeiro, é levada a abandonar sua terra natal e a se ligar com seu novo lar. Outra noiva, de uma terra estranha, é Rute, embora esteja numa escala social inferior, apesar de ser bisneta de Davi. E sua adorável estória está ligada intimamente às imagens da colheita.

A paródia demoníaca do Noivo e da Noiva é a Grande Prostituta, Babilônia, que se assenta sobre as sete colinas de Roma, e que é a amante do Anticristo. Normalmente ela seria identificada com a classe dominante de um reino pagão, mas a distinção

implícita entre tiranos e suas vítimas não fica explícita, a não ser que sejam cristãos. A Prostituta do Apocalipse segura nas mãos uma copa de ouro, plena do sangue dos santos e dos mártires, uma figura que se desenvolve a partir de Jeremias, 51:7. Assinalemos a identificação metafórica do sangue e do vinho com a imagem sexual da copa: sua contrapartida apocalíptica seria a copa segura por Jesus ao instituir a Eucaristia [Coríntios I, 11:25), onde, mais uma vez, há a identificação do vinho com o sangue. A legenda posterior expandiu esta copa no Santo Graal, que também se disse estar ao lado de Jesus, na cruz, quando gotas de sangue caíram da ferida aberta pela lança.

As duas mulheres simbólicas da vida de Cristo, a virgem mãe e a noiva, que é o corpo de seu povo, são intimamente associadas em termos de imagens. A noiva do Cântico dos Cânticos é também a Virgem fecundada pelo Espírito Santo, com o vento soprando sobre o jardim fechado [Cântico dos Cânticos, 4:12-16, no latim da Vulgata, *hortus conclusus*), que é o corpo da Virgem. A cena da mãe coroada por seu filho, tão comum na pintura medieval, também associa as imagens da mãe e da noiva. Ao mesmo tempo, a teologia posterior explicará a morte de Cristo como uma satisfação à ira do Pai diante do pecado dos homens. Se alguém quisesse construir uma forma demoníaca a partir daí, chegaria a algo muito parecido com a base da legenda edipiana, a estória do rei que matou seu pai e casou com a mãe. Há traços dessa estória de Edipo na de Adão, cuja "mãe", se a teve, era a femini-

Nesta passagem fiz uma síntese das traduções, entre a brasileira corrente, mais enigmática, e a Versão Autorizada, sexualmente mais explícita, com relação ao papel de Deus nessa estória, embora ambas, atendendo-

se aos versos seguintes, tenham o mesmo conteúdo. Confira-se.

[N.T.)

na *adamah,* ou pó da terra, a cujo corpo ele retornou depois de romper os laços com seu pai (Gênesis, 2:7 e 3:19).

A partir do contraste entre os mitos cristão e edipiano, Yeats constrói uma complexa teoria cíclica da história, mas isto a mim parece mais uma espécie de manobra diversionista. E verdade que Edipo pertence à tragédia e Cristo a uma divina comédia; mas a tragédia reflete a situação humana como ela é, e a comédia normalmente chega ao seu final feliz através de uma reviravolta misteriosa ou inesperada no enredo. Portanto é mais simples pensar no mito cristão como a versão cômica (neste contexto isto quer dizer apocalíptico, ou ideal) do edípico. De um ponto de vista cristão o mito de Edipo, pelo menos na versão de Sófocles, não é uma paródia demoníaca, mas um tipo secular, ou extrabíblico. O Antigo Testamento nos dá a estória de Rubem que, embora fosse o filho mais velho de Jacó, ou Israel, perdeu seu legado por cometer o pior dos crimes numa sociedade patriarcal: buscou uma das mulheres de seu pai; embora ela não fosse sua mãe, o esboço edipiano da estória é bem evidente (Gênesis, 35:22 e 49:4).

Naturalmente as imagens urbanas encontram seu foco principal em Jerusalém; cidades são aptas a serem simbolicamente femininas, como nos lembra a palavra “metrópole” (cidade mãe). Entre imagens de fundo sexual a relação de macho e fêmea se expressa de dois modos, dependendo se sua base são os dois corpos ou

apenas os órgãos genitais. Num modo o macho está por cima e a fêmea por baixo; no outro o macho está no centro, e a fêmea o circunda. Em mitologia não há tendência geral sem exceção, mas vimos que entre os países do Oriente Próximo e do Mediterrâneo, exceto no caso do Egito, havia uma tendência geral de associar o céu a um princípio masculino e a terra ao feminino. Os núcleos metafóricos da Trindade masculina do cristianismo, do Pai, do Filho e do Espírito Santo, são, muito provavelmente, o céu, o sol e o ar. A outra relação é ilustrada pelo templo de um deus (em geral masculino) circundado por uma cidade noiva. O Templo de Jerusalém (não estou preocupado aqui com a acuracidade histórica, mas com o uso tipológico que dele se faz no Novo Testamento, sobretudo na Epístola aos fíebreus) tinha um paço exterior que era um mercado, um paço interior onde se congregavam os crentes, e o Santuário interno, ou Santo dos Santos, um espaço que representava a presença de Deus, coberto por um véu e penetrado uma vez por ano pelo Sumo Sacerdote (Hebreus, 9:7). Mencionou-se o sacrilégio que era colocar no templo o altar ou ídolo de um deus pagão; a contraposição apocalíptica desse gesto era a vinda em carne de um Deus visível. Portanto, por ocasião da morte de Jesus, o véu do templo rasgou-se de alto a baixo (Mateus, 27:51); Paulo diz que Jesus pôs abaixo o muro interno da divisão (Efésios, 2:14); e seu ato de limpar o

espaço exterior do templo é de tão grande importância simbólica que João o põe logo no começo de seu ministério.

O típico ato de cura, por parte de Jesus, é o exorcismo dos demônios, expulsando-os do corpo dos possessos. Como cada corpo é um templo de Deus (Coríntios I,

3:16), e como todos nós nascemos com demônios que o possuem, a expulsão dos demônios é, simbolicamente, o mesmo gesto da limpeza do templo. O processo se completa com o Apocalipse: o autor do último livro diz enfaticamente que não há templo na nova Jerusalém, porque o corpo de Cristo o substituiu (Apocalipse, 21:22). A consumação final de Noivo e Noiva, portanto, é um total fundir-se dos corpos, e não mais se simboliza, como observou Blake, através "da entrada de um pomposo sumo sacerdote em algum lugar secreto”[6].

Dentro da mesma construção metafórica, Cristo não só é o templo, mas é sua pedra fundamental, e cada membro da comunidade cristã é uma pedra desse mesmo templo. O verso do Salmo 117:22, “a pedra rejeitada pelos construtores chegou depois a ser a pedra angular”, é retomado diversas vezes no Novo Testamento (Atos 4:11, entre outros); também somos lembrados de que num mundo onde não há morte nada mais vivo do que pedras:

“Chegai-vos para ele, como para a pedra viva que os homens sim rejeitaram, mas que Deus escolheu, preciosa, vós mesmos, como pedras vivas, são construídos como uma casa espiritual, em santo sacerdócio (...)” (Primeira Epístola de Pedro, 2:4-5).'

A mesma metáfora é elaborada com grande prolixidade por um dos primeiros escritos cristãos, conhecido como o Pastor de Hermas, em contraste com o tom crispado e incisivo da epístola de Pedro. O Livro do Apocalipse também contém muitas imagens de pedras vivas, do tipo mais tarde tomado no simbolismo da alquimia. A “pedra branca” de 2:17 poderia ser metaforicamente a “vestidura branca” de 3:5; adiante, a Versão Autorizada diz (15:6) que um anjo está vestido

com “linho” (/ínon), mas o estudo mais acurado do texto nos leva a *lithon,* pedra; aquela tradução pode, também, ser uma racionalização”.

Jerusalém está no alto de um monte e simbolicamente, portanto, é o ponto mais alto do mundo. E a "Jerusalém, para onde sobem as tribos”, do Salmo 121:4, e seu templo, dessa forma, toca o céu. Sua paródia demoníaca, a Torre de Babel, também tentou fazer o mesmo (Gênesis, 11:4). A construção de Babel terminou na confusão das línguas, que contrasta com a “fala pura” prometida à Israel restaurada em Sofonias, 3:9/

O modelo de Babel era o templo zigúrico[7] [8] das cidades da Mesopotâmia, de que também se pensava ser um elo entre o céu e a terra. Alguns dos Salmos mais recentes se chamam Salmos de “ascensão” ou “graduais”; parecem estar ligados a procissões rituais que subiam o monte, até o templo. Não se esclarece se essa ascenção era espiralada ou sinuosa, mas, se fosse, seria um acréscimo interessante a um modelo simbólico de grande alcance, e que na literatura vai do Purgatório de Dante às escadas sinuosas de Eliot, Yeats e Pound. O exemplo bíblico mais notável é o da “escada” da visão de Jacó em Gênesis, 28:12 que, como havia anjos subindo e descendo por ela, era mais uma escadaria do que uma escada dessas com pés.

Uma cidade assim construída seria uma espécie de pedra-de-ogiva'[1] em relação ao mundo, como se sua retirada liberasse as forças do caos. Nos Salmos há uma conexão freqüente e simbólica entre o templo, ou cidade de Deus, e o controle das “torrentes” abaixo. O Salmo 23 associa a visão de um mundo alicerçado sobre o caos com uma procissão para o templo. Jesus, que enfatiza a importância de construir sobre pedras, diz que sua

Igreja se alicerçará sobre uma pedra, e que “as portas do inferno não prevalecerão contra ela” (Mateus, 16:18), uma frase que incorpora imagens que guardam o sentido de controle do

mundo caótico. “Não pode esconder-se uma cidade que está situada sobre um monte" (Mateus, 5:14): a Igreja também se imagina como sobre um monte. Agostinho, mais tarde, viu o fato de a arca de Noé assentar-se sobre o Ararat como um tipo, no Antigo Testamento, da Igreja do Novo[12]. O que se opõe, apocalipticamente, à confusão das línguas na Torre de Babel é o dom das línguas que recebem os Apóstolos em Pentecostes (Atos, 2): a lei do Sinai também foi dada desde um monte e, segundo a tradição, também em Pentecostes. Tudo o que o fogo do céu atinge, seja de modo benevolente ou em ira, é simbolicamente o ponto mais alto do mundo.

Vemos que, conforme a Bíblia avança, a área do espaço sagrado encolhe. Se o Jardim do Éden se estendia do Egito à índia, ele continha um espaço bastante amplo para que duas pessoas o percorressem. Ou seja, era um mundo completo, uma sociedade sem acotovelamentos e de solitude sem solidão. A Terra Prometida de Abraão era bem menor, mas ainda espaçosa para conter uma economia pastoral; a de Josué era menor ainda, e até mesmo o mapa de Canaã dividida entre as doze tribos, que aparece na quarta capa das Bíblias em Versão Autorizada, era mais mapa do que os Israelitas desejavam possuir do que daquilo que possuíam de fato. A divisão do reino e as conquistas subseqüentes cortaram o espaço sagrado até reduzi-lo a Judá, a Jerusalém, o Templo, até o Santuário Santo dos Santos dentro do Templo. Com o sacrilégio de Antíoco, talvez repetido de propósito por Caligula[13], desaparece o último vestígio do espaço sagrado.’

Para o cristianismo isto era uma indicação de que um espaço sagrado central não poderia mais existir. O próprio Messias era um errante (Lucas, 9:58), e o Cristianismo não se centrava em Jerusalém do mesmo modo que o fazia o judaísmo, embora Jesus aceitasse, provisoriamente, algum tipo de centralização (João, 4:20 e seguintes). Mais tarde o quartel-general do cristianismo tornou-se Roma, mas, num movimento muito carcaterístico, o que se tornou sacrossanto em Roma foi a administração. A difusão do cristianismo está ligada simbolicamente a seu progresso no retorno ao Éden, e o mundo pastoral erradio, mas guiado, do Salmo 22, e o tipo que ali está compõem a figura,

[17] -ó *Cidade de Deus,* XV xxvi. Ver também X, xvii, quanto ao outro aspecto das imagens da "arca".

[13] Ver Josephus, *Antiguidades Judaicas,* XVIII, viii.

O Antíoco aqui referido é Antíoco IV o Epifânico, rei dos Seleucidas. Era rei sagaz e fervoroso helenista. Conquistou vastos espaços no Oriente Médio, inclusive no Egito. Reduzindo Jerusalém, instituiu culto de Zeus no Templo, construindo aí uma estátua sua. Contava com apoio dos israelitas helenistas. Contra essa invasão revoltaram-se os Macabeus. Caligula, alguns séculos mais tarde, pretendeu fazer o mesmo com sua imagem, para submeter os israelitas, mas, aparentemente, morreu antes de consegui-lo. (N.T.)

aliás freqüente nos Salmos, do Templo como o “tabernáculo", ou seja, um templo portátil, que pode ser levado ao espaço deserto.

A concepção de se violar um espaço sagrado é muito antiga: ela já aparece, por exemplo, nas precauções

bastante complexas que se tomaram contra ladrões nas tumbas dos faraós egípcios. Num dos mitos ugaríticos[9] o deus Baal, associado à fertilidade, exige um templo, em termos de que ele é o único deus que não possui um: o supremo deus El finalmente dá sua permissão, e um arquiteto - Kotar-wa-Asis, o Destro e Capaz - diz que construirá um templo nunca visto, repleto do último grito em matéria de templos: janelas. Baal, que era meio antiquado, diz que não quer saber dessa moda, e que ao arquiteto não cabe desafiá-lo. Mas, se o leitor já esteve em alguma comissão ou comitê encarregado de alguma construção, já deve saber quem ganhou a discussão: o templo saiu com janelas, e foi por uma delas que o deus Mot, da morte, conseguiu penetrar e expulsar Baal, lançando-o no mundo inferior. A imagem da morte vindo pela janela chegou até Jeremias, 9:21.

Naturalmente haverá montanhas paródicas, onde os rivais de Deus têm seus templos. Aprendemos que Salomão, depois de levar sete anos construindo o templo em Sião, e treze na construção de seu próprio palácio, construiu amistosamente outros templos a Moloc e a Camos, num monte em frente, por sugestão de suas setecentas esposas (III Reis, 11:7). A fama de sábio que acompanha Salomão ficou meio abalada por este fato, mas o Salomão que está nos Livros dos Reis tem tantos estratos quanto um personagem de sonho, e o Salomão histórico talvez nem fosse monoteísta. De todo modo a imagem da montanha demoníaca rival, como a imagem da cidade ou do templo demoníacos, aparece em conexão com Babilônia, Tiro e outros centros de falsos

deuses. É em relação a Babilônia que Isaías vaticina seu famoso oráculo sobre a queda de I/icifer:

“Que dizias em teu coração: subirei ao céu, exaltarei o meu trono acima dos astros de Deus, assentar-me-ei no monte do testamento, para os lados do Aquilão”

(Isaías, 14:13)

Ezequiel expande o príncipe de Tiro até dimensões cosmológicas semelhantes, e fala dele como se tivesse estado "na montanha sagrada de Deus” (28:14). A Grande Prostituta do Apocalipse se assenta sobre sete colinas, como Roma (17:9). A montanha apocalíptica ou idealizada recebe tratamento semelhante, tanto na Bíblia como em imagens desenvolvidas posteriormente. O Jardim do Éden deve também ter sido o ponto mais alto do mundo: Dante o coloca entre os antípodas, no topo do Monte do Purgatório, e Milton contrasta-o, na atmosfera superior, com "a planície sujeita” que se encontra abaixo. A contrapartida apocalíptica das sete colinas demoníacas da Roma de Nero aparece em Esdras II, 2:19:

"(...) sete altas montanhas, sobre que crescem rosas e lírios, e por eles encho de alegria tuas crianças”’.

Outro corpo de imagens intimamente ligado ao urbano é o que se ocupa de estradas e caminhos, o esqueleto do império, cujo antitipo é a vereda ou senda da salvação, imagem tão central entre as do cristianismo quanto na maioria das religiões (Mateus, 7:13-14). Em primeiro lugar há a estrada miraculosa, o caminho aberto através do Mar Vermelho, o tipo de origem de todos os caminhos da salvação. Uma passagem de Isaías (11:16) prevê a extensão deste caminho milagroso que deve trazer o povo perdido de Israel de volta desde a Assíria. No relato do Êxodo à travessia do Mar Vermelho segue-se um longo período de errância em trajetórias labirínticas

e frustrantes. Esta imagem permanece no segundo plano, de encontro à imagem contrastante da estrada direta de Deus através do deserto (Isaías, 40:3). No começo do Evangelho de João, João Batista cita este verso de Isaías em relação a Cristo.

Fazer de uma trilha no deserto uma estrada direta liga-se com as imagens de fertilidade que trazem o deserto ávida em Isaías, 35:18 e seguintes. O prólogo do livro de Blake, *The marriage of Heaven and Hell* (O casamento do céu e do inferno) se baseia nesta passagem, e a expande numa imagem do crescimento da civilização desde “a voz que clama no ermo” até uma rota de comércio, mais

Lembremos que este Segundo Livro de Esdras aqui citado não é o da Bíblia canônica, também conhecido como Livro de Neemias. Este é o Apocalipse de Esdras, também dito às vezes Quarto Livro de Esdras, um dos apócrifos que, no entanto, chegou a ser admitido como apêndice na Vulgata de Jerônimo. E dos escritos dos primeiros tempos do cristianismo, ainda nos tempos de convivência estreita com o judaísmo. Ver nota a respeito no cap. 5. (N.T.)

ampla e povoada. Ambos os Isaías são fascinados pelas imagens de estradas (talvez esta fosse uma das razões para juntá-los), e o segundo Isaías (o autor principal de 40 a 55) evidencia o que só se pode considerar como uma imaginação de construtor em 40:4. O labirinto demoníaco das direções que se perdem se transforma nos caminhos errantes percorridos por ovelhas em busca de pastagens, afinal encontradas num mundo pastoral recuperado: é o que transparece no Salmo 22:3 (neste Salmo “sendas certas” talvez seja mais preciso do

que “sendas da retidão”, que foi a escolha da versão Autorizada)’.

"Acima”, o mundo humano é um mundo de seres espirituais, anjos, metaforicamente associados ao céu. Anjos também são criaturas de Deus, servos confrades do homem; no Novo Testamento há muitas advertências contra o culto aos anjos (Epístola aos Colossenses, 2:18; Apocalipse, 22:9). Mencionam-se dois tipos de anjos, sobretudo no Antigo Testamento: os Serafins (Isaías, 6 e outras passagens) e os Querubins (Ezequiel 1 e outras passagens). A teologia posterior desenvolveu uma estrutura bem mais elaborada, de nove ordens de anjos, mas reteve aqueles dois como espíritos de amor e de contemplação, respectivamente. Também respectivamente, os pintores do medievo os coloriram de vermelho e de azul. As cores sugeriam a origem das imagens angelicais a partir dos dois níveis celestes. No nível superior estão os corpos incandescentes do sol e das estrelas; no nível inferior está o céu azul, com suas nuvens e pássaros. Segundo o princípio da metáfora real todos os espíritos são um Espírito, o Espírito Santo da Trindade posterior, e ele se associa com ambos os corpos de imagens: com pássaros, sobretudo a pomba, com o vento, e com o corisco, fogo do céu, que desce sobre os apóstolos e lhes dá o dom das línguas (Mateus, 3:16; João, 3:8; Atos, 2:3). O tipo, no Antigo Testamento, dessa língua de fogo que descende é o carvão em brasa, aplicado à boca de Isaías por um serafim (6:7), o que lhe deu o poder da profecia. A paródia demoníaca, a língua de fogo da maledicência, aparece na Epístola de Tiago, 3:6. Tudo isso implica uma ligação especial entre mensageiros angelicais e comunicação verbal: na Epístola aos Gálatas, 3:19, e em outras passagens, diz-se que os anjos são os agentes da entrega da Escritura.

Assinalemos neste parágrafo, em primeiro lugar, que, quanto ao Salmo, a escolha da versão brasileira corrente caiu sobre “sendas direitas”, o que, se não é poético, é preciso, nos termos que Frye propõe. Em segundo lugar, quanto aos dois Isaías, lembremos que o Livro deste profeta reúne criações que se estendem por dois séculos, pelo menos, e que se divide em várias partes. Os meios eruditos dividem este bloco de complexa composição em pelo menos duas grandes seções, identificadas com um Primeiro Isaías (caps. 1-39), um Deutero-Isaías (caps. 40-55, ou 40-66). Para alguns esta segunda parte deveria ainda ser dividida a partir do capítulo 56, onde se seguem temas de culto e ataques à idolatria. Neste caso, fala-se de um Trito-lsaías. (N.T.)

Em seu presente estado o homem não pode viver no fogo, mas, como acontece com a água, há um fogo da vida e um da morte. O fogo da vida[13] queima sem queimadura: há luz e calor, mas sem dor ou destruição. E o fogo da sarça ardente (Exodo, 3:2), que “ardia sem chama, e a sarça não se consumia”. Em termos de princípios metafóricos todas as categorias de existência apocalíptica podem ser concebidas como ardentes nò fogo da vida. O pássaro é uma imagem do Espírito Santo, e o pássaro ardente é a Fênix, cuja estória viu-se mais tarde como um tipo da ressurreição. Não há Fênix na Bíblia canônica, a menos que a palavra “areia”, dos tradutores da Versão Autorizada, em Jó, 29:18, seja a Fênix; mas ela aparece no Terceiro Livro de Baruch, dos Pseudepígrafos. O poema, em inglês arcaico[10] [11], sobre a Fênix, paráfrase do Lactâncio, começa com uma bela descrição do Paraíso Terreno, que é o lar da ave. Já mencionamos a possibilidade de que a árvore da vida fosse vista, originalmente, como uma tamareira: em grego, *phoinix.*

A árvore da vida também arderia no fogo da vida: está representada não só pela sarça ardente de Moisés, mas também pelo candelabro de sete braços, o “candieiro” do Exodo, 25:31 e seguintes. Seres humanos que ardem no fogo da vida incluem os três judeus na fornalha de Nabucodonosor, milagrosamente transformada de fornalha da destruição em fogo vivificado (Daniel, 3:25). Incluem também os santos das pinturas medievais, com suas auréolas flamejantes, e a “criança ardente" do maravilhoso poema de Natal, do jesuíta elizabetano Southwell. Metaforicamente, o carro de fogo em que Elias subiu ao céus é seu próprio corpo transformado, pouco importa o que o narrador original pensasse a respeito, e é um movimento ascendente que encontra sua correspondência no fogo que desce de Deus até seu altar no Monte Carmelo (Reis III, 18:38). Do mesmo modo um fogo se alevanta do altar no Templo respondendo a um fogo que desce de Deus (Paralipômenos II, 7:1). Muito tempo depois, por ocasião do poema “Little Gidding”, de Eliot, ainda encontramos o mesmo sistema de imagens: um fogo descendente das chamas do Espírito Santo e um fogo ascendente da pira de Hércules, de encontro à paródia demoníaca das bombas que caem sobre Londres e dos incêndios que se elevam pelas ruas, em resposta. Blake também toma emprestado o carro de Elias para construir Jerusalém, que João de Pathmos vê como uma cidade flamejante por seu ouro e suas pedras preciosas. Em outras palavras, uma cidade ardente no fogo da vida.

Os “deuses” dos reinos pagãos são os seres espirituais na categoria do demo-níaco-paródico; diabos o são na do demoníaco-manifesto. Vem daí a concepção de que os deuses pagãos são anjos rebelados, e ela é muito consistente com a linguagem que a Bíblia utiliza, não importa o quão fragmentário sejam os indícios textuais

dessa relação. No Antigo Testamento há uma tendência para reduzir o “deus” pagão ao governante secular do reino. Assim o “querubim protegente” de Ezequiel, 28 se identifica com o príncipe de Tiro, e o planeta Vênus, ou o “Lúcifer filho da manhã”, de Isaías, 14, se identifica com o rei da Babilônia. Veja-se também o curioso Salmo 81, que parece ser uma fala de Deus dirigida a uma assembléia de “deuses”, cuja divindade não é negada, mas que estão sendo reduzidos a proporções humanas:

"Eu disse: Sois deuses,

Sois todos filhos do Altíssimo.

Pois bem, morrereis como simples homens,

Caireis como um príncipe qualquer”(81:6-7).

Jesus se refere a esta passagem, em João, 10:34, para mostrar que a concepção de um homem divino está estabelecida nas Escrituras, embora dentro de uma categoria negativa.

Assim como os anjos, os demônios se associam a imagens celestes. No nível inferior são demônios do temporal e da tempestade, e seu líder é descrito como “o príncipe das potestades do ar”, na Epístola aos Efésios, 2:2. Satã cai como um raio (Lucas, 10:18), e a morada dos espíritos do mal tradicionalmente é uma prisão de calor sem luz, embora falsas luzes a eles sejam associadas; na Bíblia, implícita, e mais tarde explicitamente, por exemplo na obra de Milton, *Comus.* O complexo completo desses demônios e de seus agentes humanos hoje sobrevive apenas sob a forma de brincadeiras, como na festa norte-americana do Halloween, mas em épocas antigas as perversões do significado “literal”, manietadas pela histeria e pelo

sadismo, levaram aos horrores das queimas de bruxas e coisas semelhantes.

No mundo divino a metáfora real aparece mais uma vez na doutrina da Trindade, onde três “pessoas”, diz-se, são um Deus. Embora seja uma inferência lógica da linguagem da Bíblia, que descreve Deus como um Pai, um Filho e um Espírito Santo, a Trindade não aparece explicitamente na Escritura - exceto na Primeira Epístola de João, 5:7:

' Pois há três com registro no céu: o Pai, a Palavra e o Espírito Santo: e estes três são um”.'

' Diz a versão brasileira corrente: "Pois há três que dão testemunho no céu: o Pai, o Verbo e o Espírito Santo: e estes são uma mesma cousa”. (N.T.)

Este verso não consta dos primeiros manuscritos gregos do Novo Testamento. Foram enxertados em algumas cópias latinas, e assim entraram na Vulgata: daí, graças a esforços de falsificação devota, foram traduzidos em grego e por isso entraram na edição que Erasmo preparou para o Novo Testamento nessa língua, o chamado *textns receptiis* de meados do século XVI. E foi daí que vieram parar no texto em inglês da Versão Autorizada. Tradutores modernos não se limitam a omitir o verso; mostram em sua numeração dos versos que nada foi omitido, o que, considerando-se a importância história que o verso adquiriu, parece um tanto de frivolidade auto-suficiente. Essa tendência humana de se pensar que, se aceitam ambas, a autoridade da Bíblia e a doutrina da Trindade, o melhor modo de tornar esta última verdadeira é fazê-la entrar de algum modo na Bíblia, é insidiosa e sutil o suficiente para ser inútil jogá-la debaixo do tapete.

Não é possível a existência de um Deus demoníaco na acepção precisa, mas o líder dos demônios, usualmente conhecido por Satã (cujo nome significa “inimigo” ou “adversário”), pode pôr-se no papel de um Deus e se encarnar em vários agentes do Anticristo. E interessante observar que Paulo, embora dê uma das descrições mais claras do Anticristo, vai de encontro à tendência geral de se identificar falsos deuses com governantes humanos. Ele parece pensar que os inimigos mais formidáveis de Deus e dos homens são os *stoicheia tou kosmou,* os poderes da natureza, sempre que sejam tomados como numinosos, com poderes independentes dos humanos, ao invés de criaturas de Deus e, portanto, companheiras da humanidade. Quando se lhes atribui esse poder numinoso, carregado de mistério, invariavelmente se transformam em forças escravizantes; inspiram crenças derivadas da permanência da ordem natural, sobre uma fatalidade cíclica e assemelhados. Isto termina levando à observância estúpida de rituais que derivam da superstição, ou à inorgânica persistência de costumes obsoletos que se estribam no hábito, junto com uma vaga ansiedade de que rompê-los significa mergulhar no desastre:

“Mas então que certamente não conhecíeis a Deus, servíeis aos que por natureza não são deuses.

Porém agora tendo vós conhecido a Deus, ou para melhor dizer, sendo conhecidos de Deus, como tomais outra vez a estes elementos fracos e pobres, aos quais quereis de novo servir?

Observai os dias, e os meses, e os tempos, e os anos” (Gálatas, 4:8-10).*

Conseqüentemente, é uma perda de tempo atacar as sociedades humanas, ainda que sejam hostis, porque elas fazem derivar seu poderio de forças

’ Ao invés de elementos, *elements* na Versão Autorizada, a versão brasileira corrente fala em “rudimentos". (N.T.)

demoníacas que não teriam poder, se este não lhes fosse concedido pela ignorância humana:

“Porque nós não temos que lutar contra a carne e o sangue; mas sim contra os

principados, p potestades, contra os governantes destas trevas do mundo, contra

os espíritos de malícia espalhados pelos altos" (Efésios, 6:12).'

Se isto não for o próprio Paulo, é muito consistente com seu ponto de vista.

As polêmicas um tanto simplórias que às vezes encontramos pela Bíblia, por exemplo, na Epístola de Jeremias, entre os Apócrifos, parecem se equivocar permanentemente. Elas se concentram na seguinte questão: como pode o homem prestar culto a algo que ele mesmo fez? Como diz Vico, *verum factum*: o homem só entende o que ele mesmo fez (e assim mesmo só até certo ponto). O *stoicheia tou kosmou* são as forças naturais misteriosas que, sendo originariamente locais, tendem a se retirar do alcance humano; pelo tempo de Paulo a maior parte dessas forças já se concentrava nos astros. O homem é levado a cultuá-las exatamente porque não as faz, e porque não as compreende. Elas não existem, no entanto, como objetos de culto; quando assim se tornam, são carregadas de

projeções humanas. O homem fez a roda, e, quando interpreta os astros como uma roda do destino ou da fortuna, ele está projetando algo que ele mesmo fez sobre algo que ele não fez. E neste ponto que a idolatria se torna algo de fato perigoso. Pois o caminho natural das coisas é que ele, homem, seja assimilado pela sua projeção: o homem se transforma no que a ele pertence, como diz Blake; ou, como diz o salmista, em 113B:8 (115:8 na notação de Frye - N.T.):

“Eles que os fazem a eles serão semelhantes".

Podemos ilustrar a estrutura das imagens na Bíblia através de um esquema duplo, como mostrado nas páginas 202 e 203.

Tendemos a pensar no primeiro esquema como uma hierarquia do ser; de fato, foi no que se tornou, no pensamento Ocidental posterior. Esta hierarquia é a base da famosa “cadeia do ser”, polarizada pela forma e pela matéria, que durou desde os primeiros tempos gregos até, pelo menos, o século XVIII da nossa era. Mas na verdade em seu contexto apocalíptico ele não constitui uma hierarquia. Antes, é uma visão de plenitude, onde tudo é igual porque é igual a tudo mais. Não se pode perceber um tal mundo, nem mesmo se pode compreendê-lo teoricamente, através do que se chama usualmente de ego: já descrevemos esse mundo anteriormente como o aspecto do mundo depois que o ego desapareceu. Sua parte mais complicada, talvez, seja

' Na versão brasileira corrente consta "ares” ao invés de “altos”, *high places,* da Versão Autorizada. (N.T.)

Esquema das Imagens Apocalípticas

Categoria	Forma em Classe ou em Grupo	Individual
Divino	[Trindade]	Deus
Espiritual ou Angelical	1) Espíritos do Fogo (Serafim) 2) Espíritos do Ar (Querubim)	Espírito como Fogo Espírito como Pomba ou Vento
Paradisíaco	Jardim do Éden	Árvore da Vida Água da Vida
Humano	Povo como Noiva (Israel)	Noivo 1) Pastor
Animal	Aprisco ou Rebanho	2) Cordeiro Corpo e Sangue
Vegetal	Colheita e Vindima	Pão e Vinho Primícias
Mineral	Cidade (Jerusalém) Estrada	Templo; Pedra

(Todas as categorias individuais são identificadas com Cristo)

o papel atribuído ao fogo e à água, que são essenciais à vida mas “neles” não podemos viver, sob pena de nos queimarmos ou nos afogarmos. Achamos difícil imaginar uma vida onde os quatro elementos são igualmente partes da vida humana; onde o homem passou pelas provas do fogo e da água, como Tamino. *em A flauta mágica.* A própria Bíblia não nos ajuda muito, exceto na atordoante conclusão do Livro da Sabedoria. A maior parte desse livro se dedica a um comentário "espiritual” sobre o Êxodo, e conclui com uma visão da recém-criada Israel, na outra margem do mar da morte:

“Porque tudo isso sucede enquanto os elementos se convertem uns em outros, do mesmo modo que num instrumento musical se muda a qualidade do som, e tudo guarda sua harmonia: do que se pode fazer ao certo um conceito pelo mesmo sucesso que então se viu. Porque os animais terrestres pareciam mudados em aquáticos; e os que nadavam nas águas se passavam para a terra. O fogo, excedendo a sua virtude, se ateava no meio da água, e esta se esquecia da natureza que tem de o apagar. As chamas pelo contrário não ofenderam a carne dos animais corruptíveis

Esquema das Imagens Demoníacas

Categoria	Manifesto Demoníacc	i Demoníaco Paródico	
		Grupo	*Individual*

Divino	[Satã]	Stoicheia Tou Kosmou	Anticristo
Espiritual ou Angelical	1) Espíritos do Fogo 2) Demônios da Tempestade	Falsos deuses	Moloc, Baal, Dagon, etc.
Paradisíaco	Terras Devastadas e Mar da Morte	Árvore e Água do Poder Pagão	
Humano	Os Expelidos	"Grande Prostituta" (Os reinos pagãos)	Nero, Nabucodonosor e Antíoco
Animal	Dragões do Caos (Leviatã, Raab, etc.)	Feras de Rapina ou de Fertilidade	Animais Divinizados (Touro, Serpente)
Vegetal	Colheita ou Vindima da Ira	Deuses da Vegetação e Mães-Terra	
Mineral	Ruínas	Cidade Pagã (Roma	Torre de Babel

ou Babilônia)

que andavam entre elas, nem dissolviam aquele delicioso manjar, que se desfazia facilmente como o gelo” (Sabedoria, 19:17-20).

A visão apocalíptica, na qual o corpo de Cristo é a metáfora que mantém todas as categorias do ser juntas numa só identidade, nos apresenta um mundo onde só há um conhecedor. Neste mundo nada há de objetivo ou de exterior para aquele que o conhece; portanto nada há de morto ou insensível. Este conhecedor é também a verdadeira consciência em cada um de nós. No núcleo do esquema está a identificação do corpo e do sangue do mundo animal, e do pão e do vinho, que são as formas humanas do mundo vegetal, com o corpo de Cristo. Esta identificação é o suporte do rito da Eucaristia instituído por Jesus na Ultima Ceia. As afirmações a esse respeito no Novo Testamento são explícitas demais para que o Cristianismo histórico possa evitar a questão do que significa identidade diante dessas categorias e em tal contexto. Mas há um tendência recorrente no Cristianismo para ignorar ou mesmo resistir à extensão de tal sentido de identidade para além do rito específico.

No século XVIII Isaac Watts[17] criou um poema sobre as metáforas ligadas a Cristo nas Escrituras. Sua construção deixa claro que para ele o maior número possível dessas metáforas deve ser encarado como um conjunto de “apenas” metáforas, expressões retóricas de um sentimento pio, mas não do significado da Bíblia. O próprio Novo Testamento é muito sóbrio em sua linguagem metafórica; é curioso observar que os ditos de Jesus esparsamente coletados fora dele[18] são às vezes mais desinibidos, no que diz respeito à expressão. Um destes assim diz: "quem está próximo de mim está

próximo do fogo". Os Papiros de Oxyrhyncus representam-no dizendo: "Levanta a pedra e me acharás; fende o lenho, lá estou"*.

Repito: meu interesse não se concentra em doutrinas de fé, mas na expansão da visão através da linguagem. Sobretudo, quero ver o que acontece se seguirmos uma sugestão antes feita neste livro, virando do avesso a forma tradicional da estrutura metafórica. Ao invés de uma metáfora de unidade e integração, teríamos uma metáfora da particularidade, o tipo da visão que Blake expressou na frase "ponto minuto", ou em linhas como essa "ver o mundo num grão de areia".

Isto nos levaria a algo semelhante à noção de interpenetração no budismo, um tipo de experiência visionária mais estudada nas tradições orientais do que nas ocidentais. O grande filósofo budista T. D. Suzuki nos dá um relato sobre isso em seu estudo sobre o Avatamsaka, ou o Sutra Gandavyuha, a escritura budista que mais se dedica a ela. Suzuki[12] fala dela como de uma "mútua fusão infinita ou interpenetração de tudo, cada coisa com sua individualidade e ainda assim com algo de universal em si própria". Ao prosseguir, diz da qualidade "transparente e luminosa" desse tipo de visão, de sua aniqui-lação do tempo e do espaço como os conhecemos, e do desaparecimento das sombras (ver o Cântico dos Cânticos, 2:17} num mundo em que tudo brilha

[1'] "Characters of Christ, borrewed from inanimate Things in Scripture", em *Hymns and Spiritual Songs,* 1715.

[1S] Ver *The Apocryphal New Testament,* editado por M. R. James, 1924, pp. 27-35. Citei a segunda passagem de um

hino que se baseia nestes fragmentos.

Os Papiros de Oxyrhincus são documentos encontrados há um século na margem ocidental do Nilo, no Alto Egito, nas ruínas da cidade do mesmo nome. Os papiros datam de um período que vai de 250 a.C. até 700 d.C., escritos em grego, latim, egípcio, copta, hebreu, siríaco e arábico. Há entre eles de tudo um tanto: versões de literatura clássica, cópias muito antigas dos Testamentos, inclusive de Apócrifos. Há textos entre eles que antes se davam por perdidos, como poemas líricos gregos e textos dramáticos de Menandro e Calímaco, entre outros. Em português já há traduções de muitos dos apócrifos, com estes ditos esparsos de Jesus, disponíveis nas livrarias. (N.T.)

por sua própria luz. Ao me defrontar com tal descrição, lembro-me mais e mais intensamente do Livro do Apocalipse e de formas semelhantes de visão, nos Profetas e nos Evangelhos.

Chegamos aqui a um princípio que antes mencionei, e a que voltaremos no final do livro. Metáforas de unidade e integração nos levam apenas até este ponto, porque derivam da finitude da mente humana. Se quisermos expandir nossa visão ao genuinamente infinito, ela ficará descentralizada. Seguimos um caminho, ou direção, até chegarmos ao estado de inocência simbolizado pelo carneiro no Salmo 22, quando voltamos à errância, mas onde errar não quer mais dizer estar perdido. Há dois sentidos em que se usa a palavra “imperfeito": num deles, é o que carece de perfeição; noutro, é o que ainda não está terminado, mas permanece continuamente ativo, como acontece no sistema de tempos verbais da maioria das línguas. E neste último sentido que “o imperfeito é nosso paraíso”, como diz Wallace Stevens[20],

um mundo que pode mudar tanto quanto este nosso, mas onde a mudança não mais se direciona apenas para o nada e a morte.

[20] "Sunday Morning", *Collected Poems,* p. 70.

1

Ver Raphael Patai, op. cit, cap. 7.

2

Ver Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* trad, p/o inglês em 1977, pp. 281 e ss. Lacan nos acostumou a esta formulação, mas penso que o que se perdeu neste contexto é um equilíbrio igualitário entre os princípios masculino e feminino, como na introdução de Blake às *Songs of Experience,* a que nos referimos na primeira nota de rodapé deste livro. Ver o sumário de interpretrações do Cântico dos Cânticos segundo o comentário de Marvin H. Pope *Anchor Bible Commentaries,* 1977, pp. 153 e ss.

3

[4] Esta expressão, "bound down upon the stems of vegetation", está em "Jerusalém", quadro 60.

4

Ver o *Polychronicon,* de Higden, edição Churchill Babington (Roll Series), vol. II, ii, cap. 1, pp. 183-85. A tradução de Trevisa diz: "(...) and Hatte 'homo' in Latyn

and ‘anthropos’ in Grewe, that is as hit were a tree i-torned vp so doun".

5

De um poema do século XIII, de Pierre de Corbeil, Arcebispo de Sens, e que começa por "Orientis partibus”. (Ver Mateus, 2:11.)

[Ouro da Arábia,

Incenso e mirra de Sabá Trouxe ao templo A força do asno.” (N.T.)]

' Na versão brasileira corrente lê-se: "Mas farão ali o seu covil as feras, e encher-se-ão as suas casas de dragões; e habitarão ali os avestruzes, e farão ah os peludos as suas danças: e respon-der-se-ão ali os mochos uns aos outros em suas casas, e as sereias nos templos do deleite. O seu tempo está próximo a vir, e os seus dias não se alongarão". (N.T.)

6

“Jerusalém”, quadro 69.

' Diz a versão brasileira corrente: “Chegai-vos para ele, como a pedra viva, que os homens tinham sim rejeitado, mas que Deus escolheu e honrou; também sobre ela vós mesmos, como pedras vivas, sede edificados em casa espiritual, em sacerdócio santo (...)’’. (N.T.)

" Duas observações neste parágrafo: o Pastor de Hermas, ou Hermes, é um dos primeiros escritos cristãos, característico dos tempos em que o cristianismo, em Roma, ainda se mesclava com a tradição judaica, nos fins do primeiro século e começos

do segundo d.C., embora as cópias que se tenham sejam posteriores. Atribuído a um enigmático Hermas, cuja biografia se

conhece pelo próprio escrito, trata da moral e do arrependimento, sobretudo. Foi e é mais conhecido na Igreja Ortodoxa; alguns dos primeiros autores reconheceram-lhe caráter canônico, mas acabou sendo afastado da Bíblia, pelo menos no Ocidente cristão. Hennas diz ter sido ex-escravo que, livre, enriqueceu, mas perdeu o que tinha por seus pecados anteriores. Quanto ao anjo a que se refere Frye, na verdade, está acompanhado de seis outros, todos os sete portadores dos sete cálices da ira de Deus. A versão brasileira corrente fala também que eles estão vestidos em “linho puro e branco”. (N.T.)

' A versão brasileira corrente fala em "lábios escolhidos” ao invés de “fala pura”. A idéia geral é a de que, convertidos os gentios, todos louvarão do mesmo modo o Senhor. (N.T.)

7

As referências aqui são aos poemas “Ash Wednesday”, de Eliot, “Blood and the Moon”, de Yeats (com outros poemas associados) e aos Cantos de Pound, 74, 1.10. As imagens de Eliot provêm de Dante; as de Yeats de tradições ocultistas que se relacionam com rotação e espirais, e as de Pound com a descrição, por Heródoto, no primeiro livro de sua *História,* de torres semelhantes em Ecatana e Babilônia. Sobre o simbolismo zigúrico ver também G. R. Levy, *The Gate of Horn,* 1948.

8

Ver Eric Burrows, “Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion”, in *The Labyrinth,* ed. por S. H. Hooke, 1935, pp. 45 e seguintes.

9

Ver Pritchard, ANET, pp. 129 e seguintes; e Cyrus H. Gordon, “Canaanite Mythology", in *Mythologies of the Ancient World,* ed. S. N. Kramer, 1961, p. 207. [O alfabeto ugaritico foi dos primeiros alfabetos cuneiformes, criado pelo século XIV a.C. Tábuas em ugarítico foram descobertas nos anos 20 deste século em Ugarit, antiquíssima cidade dos cananeus, ao norte da Síria. Os mitos a que Frye se refere são também muito antigos, datando do começo do segundo milênio a.C. Baal, que entre vários significados tem o de “Senhor", disputa com Mot a primazia dos tempos: se ele ganha, sete anos de prosperidade se seguem; se perde, sete de aridez sobrevêm - o que é outro tema bíblico, no sonho do faraó interpretado por Jose.
Em Jeremias, 9:21 se lê: “porque a morte subiu pelas nossas janelas, ela entrou nas nossas casas para perder as nossas crianças nas ruas, os nossos mancebos nas praças”. Baal, aparentemente, teria passado ao grego Bel, ou Belos, estando, portanto, entre as raízes do nome Zeus. Em nossa tradição judaico-cristã tornou-se um deus injustiçado, devido sobretudo ao esforço de Jezabel para introduzir seu culto no norte de Israel, em competição com o de Javé. Por isso ficou associado a um grupo de deidades malignas, como Moloc, o devorador de criancinhas, que hoje se acredita ser um cognome de Javé ao tempo em que lhe ofereciam
sacrifícios humanos. Baal, a bem da verdade, era um deus dos mais positivos e civilizados. (N.T.)j

10

Em alguma literatura especulativa a respeito, o fogo da vida é associado à temperatura dos animais de sangue quente. Ver Berkeley, *Siris,* parágrafo 220 e ss.

11

Ib Este poema antigo está traduzido por R. K. Gordon *em Anglo-Saxon Poetry,* 1926, pp. 265. Quanto ao elo entre "phoinix" enquanto fênix e a tamareira, Ver Robert Graves, *The White Goddess,* 1948, cap. 11.

12

Ver *Essays on Zen Buddhism,* 3ª série, 1953, p. 78 e seguintes.

Mito II

Narrativa

Já nos referimos antes à estrutura do Livro dos Juizes, onde uma série de estórias de heróis tribais se enquadra num *myhtos* que se repete: o da apostasia e da restauração de Israel. Isto nos fornece uma estrutura narrativa que é, grosso modo, em forma de U: à apostasia se segue uma queda em desastre e cativeiro; a isto se segue o arrependimento, e por uma ascensão e liberação até um ponto que está mais ou menos ao nível do começo. Este modelo em U, mesmo por aproximação, é recorrente em literatura como a forma comum da comédia. Nesta, uma série de infelicidades e de incompreensões leva a ação a um ponto baixo e ameaçador; a partir daí uma reversão afortunada no enredo despacha a conclusão para um final feliz. A Bíblia em seu conjunto, vista como uma "divina comédia", está contida numa estória em forma de U. Nela, o homem, como já exposto, perde a água e a árvore da vida no começo do Gênesis e os recupera no fim do Apocalipse. Entre uma coisa e outra se conta a estória de Israel, como uma série de quedas em mãos dos reinos pagãos: Egito, Filistéia, Babilônia, Síria, Roma. A cada uma destas quedas segue-se um breve momento de ascensão e de independência relativa. Mesmo fora das partes históricas da Bíblia se encontra essa narrativa em forma de U - no relato das catástrofes e da restauração de Jó, e na parábola do filho pródigo, contada por Jesus. A propósito, esta última é a única versão em que a redenção acontece como resultado de uma decisão voluntária por parte do protagonista (Lucas, 15:18). •

Seria confuso resumir todas as ascensões e quedas da história bíblica de uma vez só. Em homenagem aos dias da criação, vamos selecionar seis delas, com uma sétima perfazendo o fim dos tempos. A primeira queda, claro, é a

de Adão do Éden, onde Adão passa a um mundo deserto que rege a criação das cidades pagãs pelos descendentes de Caim. Indo-se à estória de Noé, que acrescenta o mar às imagens catastróficas, a primeira ascensão pertence a Abraão, chamado da cidade de Ur, na Mesopotâmia, para uma Terra Prometida a Oeste. Isto nos leva à era pastoral dos patriarcas, e termina no fim do Livro do Gênesis, com Israel no Egito. A condição, mais uma vez, se transforma numa servidão opressiva e ameaçadora; de novo, Israel atravessa o mar e o deserto. Sob a liderança de Moisés e de Josué, chega novamente à Terra Prometida, um território menor, cujas principais imagens são agrícolas. Apresentam-se os invasores do Livro dos Juizes; dentre eles os mais formidáveis são os filisteus, provavelmente um povo de língua grega oriundo de Creta (se isto é o "Caphtor" de Amós, 9:7), que deram seu nome à Palestina'.

Eles mantiveram a supremacia em Israel depois da morte de Saul e Jônatas, seu filho. A terceira ascensão começa com Davi e continua com Salomão, onde as imagens são urbanas, ocupando-se de cidades e prédios. Mas depois de Salomão sobrevêm outro desastre, com a divisão do reino. O reino do norte foi destruído pela Assíria em 722 a.C.; o reino do sul, Judá, teve uma recuperação depois da destruição, por sua vez, da Assíria (Naum, 2:3 e segs.). Mas a captura de Jerusalém por Nabucodonosor em 586 a.C. inaugura o cativeiro na Babilônia.

A quarta ascensão nessa fortuna variante dos israelitas, já agora os judeus, começa com a permissão, talvez mesmo o estímulo, de Ciro, da Pérsia, para que deixem o cativeiro na Babilônia e retornem para construir seu templo. Dois retornos se efetuam no Antigo Testamento com um certo destaque; houve, provavelmente, outros. Mas, em todo caso, do ponto de vista simbólico só um é necessário. Algumas esperanças bruxuleantes de uma Israel restaurada se concentravam em torno da figura protagonista no primeiro retorno, Zorobabel, da linhagem de Davi. Depois de vários senhores se sucederem, a próxima queda dramática se deu quando das perseguições selvagens dos judeus não helenizados por parte de Antíoco Epifânio, dos Selêucidas, que provocou a Revolta dos Macabeus. Eram cinco irmãos de uma família sacerdotal que finalmente conseguiram a independência e estabeleceram uma dinastia real. Isto durou até que as legiões de Pompéia varreram o país em 63 a.C.;

Diz o texto de Amós aqui citado: “Acaso vós, ó filhos de Israel, não sois tais para comigo, como os filhos dos etíopes? Acaso não fiz eu sair a Israel da terra do Egito, e aos palestinos da Capadócia, e aos sírios de Cirene?’’ "Palestina” foi uma adaptação grega para Filistina, ou Filistéia, terra dos filisteus. Segundo algumas fontes queria dizer “pais dos filisteus”. Houve uma cidade chamada Cirene, na Líbia, fundada por gregos. A Capadócia era uma província da Asia Menor, mas que nas indicações do Antigo Testamento se confunde com “Caphtor". A sua localização exata permanece desconhecida, podendo ser Creta. (N.T.)

aí começou a dominação romana, que permanece durante o período do Novo Testamento. A partir deste ponto as visões judaica e cristã da sexta libertação de

Israel passam a divergir uma da outra. Para o cristianismo, Jesus conseguiu uma libertação final, para toda a humanidade, com a revelação de que o reino ideal de Israel era espiritual. Para o judaísmo a expulsão de sua terra natal pelo édito de Adriano, em 135 d.C., é o começo de um novo exílio que, em muitos aspectos, ainda se mantém.

Éden

Terra

Prometida I

Terra

Prometida II

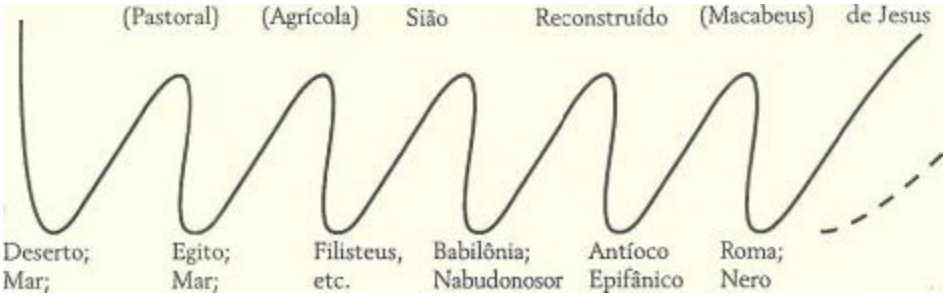
Jerusalém; Templo

Templo

Purificado

Reino

Espiritual



✓

Cidade de Caim; Ur

Deserto;

Faraó

Messias

do

Judaism:

Esta é uma seqüência de *mythoi*; de eventos históricos, ela o é apenas indiretamente. Nosso primeiro passo é dar-nos conta de que todos os pontos altos e os pontos baixos estão relacionados metaforicamente uns aos outros em sua categoria. Ou seja, o Jardim do Éden, a Terra Prometida, Jerusalém e o Monte Sião são sinônimos da morada da alma; em termos de imagética cristã, são idênticos, em sua forma "espiritual"(que, lembremo-nos, quer dizer "metaforicamente", independentemente do que mais queira dizer), ao reino de Deus de que Jesus falava. Do mesmo modo, o Egito, a Babilônia e Roma são espiritualmente o mesmo lugar; o Faraó do Êxodo, Nabucodonosor, Antíoco Epifânio e Nero são, espiritualmente, a mesma pessoa. Os libertadores de Israel, Abraão, Moisés e Josué, os Juizes, Davi e Salomão, são todos protótipos do Messias - o libertador definitivo.

De todos os movimentos ascensionais em nosso mapa, a forma originária e modelar é a da libertação do Egito e da criação da nação de Israel, que foi parte dela. Como os vários declínios de Israel, graças à apostasia e coisas semelhantes, são menos atos do que incapacidade de agir, somente as ascensões e restaurações são

eventos reais. Como o Êxodo é a libertação definitiva e o tipo de todo o resto, pode-se dizer que, miticamente, ele é a única coisa

que de fato acontece no Antigo Testamento. Com base neste mesmo princípio, a ressurreição de Cristo, em torno da qual gira o Novo, deve ser, do ponto de vista deste, o antitipo do Êxodo. A vida de Cristo, do modo com que se apresenta nos Evangelhos, fica menos enigmática, se olhada desde esse ponto de vista.

O nascimento de Jesus, como o de muitos deuses e heróis, é um nascimento sob ameaça. Herodes ordena um massacre das crianças em Jerusalém do qual só ele escapa. Moisés também escapa de uma tentativa de eliminar as crianças hebréias, como estas também escapam, mais tarde, de um massacre dos primogênitos do Egito. O infante Jesus é levado para o Egito por José e Maria, e seu retorno, diz Mateus (2:15), realiza a profecia de Oséias (11:1), “Eu chamei do Egito a meu filho”, cuja referência é, explicitamente, Israel. Os nomes de Maria e José lembram os de Miriam, que era irmã de Moisés, e o de José, que levou a família de Israel para o Egito. A terceira Surata do Corão parece identificar Miriam e Maria; comentaristas cristãos do Corão dizem naturalmente que isto é ridículo, mas do ponto de vista puramente tipológico, que é o do Corão, a identificação faz sentido, e dos bons.

Moisés organiza aá doze tribos de Israel. Jesus reúne doze discípulos. Israel atravessa o Mar Vermelho e chega à sua identidade como nação do outro lado. Jesus é batizado no Jordão e é reconhecido como o Filho de Deus. O batismo é o ponto de partida de Marcos e João; as estórias da infância, de Mateus e Lucas, são provavelmente adições posteriores. Israel erra quarenta

anos no deserto. Jesus, quarenta dias. Israel recebe alimento de forma miraculosa. Jesus o dá para aqueles que se reúnem com ele (João, 6:49-50). A lei é dada no Monte Sinai e Jesus prega o Sermão da Montanha. Moisés coloca uma serpente de bronze numa estaca, como cura para as picadas das “terríveis serpentes" (Números, 21:9). Jesus aceita essa serpente como tipo da crucificação (João, 3:14), com uma identificação subjacente das serpentes letais com a serpente do Éden. Moisés morre diante da Terra Prometida, o que, na tipologia cristã, significa a impossibilidade de apenas a lei redimir o homem; Josué é quem faz a conquista. O elo oculto, neste caso, é que Jesus e Josué são a mesma palavra; por isso, quando a Virgem Maria ouve que deve chamar seu filho de Jesus ou de Josué, o significado tipológico implicado é o de que acabou-se o reino da lei e de que começou a tomada da Terra Prometida (Mateus, 1:21)'.

Aversão brasileira corrente não registra “Jesus ou Josué” na passagem citada. Mas, nas notas, registra a origem semelhante dos dois nomes: “Javé é o socorro”, ou “Javé é a salvação”, embora diga derivar o primeiro de uma tradução grega do hebraico, e o segundo diretamente do hebraico. (N.T.)

Esta é a versão mais longá do paralelo. Do ponto de vista tipológico, a mais curta é ainda mais importante. O núcleo da estória do Êxodo é o intervalo entre a última praga e a travessia do Mar Vermelho. Esse núcleo contém três eventos principais. O primeiro é a aniquilação de todos os primogênitos egípcios por um anjo exterminador; disso os israelitas escapam untando seus batentes com sangue de cordeiro. Este é o arquétipo da Festa Pascal. O segundo é a destruição por afogamento do exército egípcio no Mar Vermelho, e

o terceiro é a travessia desse mar pelos israelitas, para o deserto do outro lado. A vida de Cristo também contém uma versão maior, que começa nas camadas superiores do ar, por assim dizer; daí ele “desce” do céu; metaforicamente, do firmamento *(descendit de coelis,* diz o Credo), para nascer na terra. Atravessa seu ministério nessa mesma terra, e volta ao céu, ou firmamento, com a Ascensão. Este movimento se repete, mais abaixo, na Paixão, onde Jesus morre na cruz, na sexta-feira santa; é enterrado, e desce ao mundo inferior naquilo que, do ponto de vista cristão, é o último sabá; domingo pela manhã, na ressurreição, ele volta à superfície da terra.

Isto quer dizer que a travessia do Mar Vermelho, ficando nele o exército egípcio, é o tipo não só do batismo de Jesus, como na versão mais longa, mas também da ressurreição na mais breve. Vêm daí as imagens de hinos pascais como este de Santo Ambrósio, do século IV:

“Pois estas são nossas solenidades de Páscoa, onde se sacrifica o cordeiro da verdade, cujo sangue torna santo o batente dos fiéis.

Esta é a noite em que vós, Senhor, primeiro liderastes nossos pais, as crianças de Israel, para fora do Egito; fizeste-os atravessar a pé o Mar Vermelho.

Esta é a noite em que Cristo rompeu as cadeias da morte e ergueu-se de novo, em vitória, desde os infernos.

s

O noite em verdade abençoada, que só por si foi digna de se saber a tempo e a hora em que Cristo ergueu-se

dos mortos!”

Os Evangelhos não podiam ser ainda mais cuidadosos do que são em sincronizarem Paixão e Páscoa, deixando absolutamente claro que desde o seu ponto de vista a primeira é o antitipo do sacrifício contido na segunda.

O contraste com o dia do nascimento de Jesus é muito curioso. Não há indícios no Novo Testamento sobre a época do ano em que ele se deu; aparentemente na celebração de Natal a Igreja contentava-se com tomar para si a celebração do solstício de inverno, proveniente de outras religiões. No calendário ritual mitraico o acontecimento mais importante era o aniversário do sol, celebrado no dia 25 de dezembro. Na tipologia cristã, Cristo também era o ascendente “sol da justiça” (Malaquias, 4:2), e a *Nativity Ode,* de Milton, servirá de exemplo, entre as centenas de poemas que testemunham a adequação do solstício de inverno para tais fins. Deve ter havido também alguma

influência da festa judaica da Dedicação do Templo, observada por Jesus quando estava em Jerusalém (João, 10:22). Esta não era uma festa do solstício de inverno, mas refere-se a luzes e celebra o nascimento de um novo templo purificado no aniversário de sua conspurcação por Antíoco Epifânio (Macabeus II, 10:5), o que faz dela um tipo do nascimento de Cristo no corpo físico de Adão (João 2:19)- A festa era celebrada no 25 de Quislev, que não é o 25 de dezembro, mas a coincidência numérica é interessante'.

O pensamento mítico e tipológico não é racional; temos de nos acostumar a concepções que não seguem distinções ordinárias de categorias; por assim dizer, são líquidas ao invés de sólidas. Mas não são gasosas, pois

tendem a manter seu volume; talvez também sua forma. No Livro da Sabedoria, último comentário sobre a estória do Êxodo, lemos:

“Porque quando tudo repousava num profundo silêncio, e a noite estava no meio do seu curso, a tua palavra todo-poderosa baixou lá do céu, desde o teu real assento” (18:14-15).

Em seu próprio contexto isto se refere a algo completamente diferente do nascimento de Cristo, mas é o único tipo que temos da estória no nascimento relatada em Lucas, em que Jesus nasce à meia-noite. Do mesmo modo os quarenta dias em que Jesus errou no deserto são comemorados, no calendário da Igreja, na Quaresma, imediatamente seguida pela Sexta-Feira Santa e Domingo de Páscoa, embora, nos Evangelhos, se passe todo o ministério de Jesus. "Ash-Wednesday” (“Quarta-Feira de Cinzas”), o poema de Eliot, se baseia numa estrutura de paralelos entre o calendário da Igreja, o “Purgatório” de Dante e elementos variados da Bíblia:

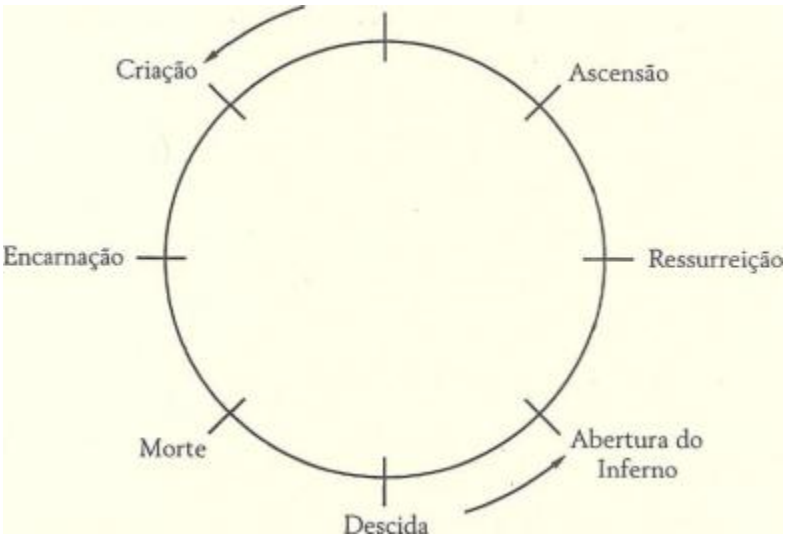
Antigo Testamento	Novo Testamento	Dante	Calendário da Igreja
Terra Prometida	Ressurreição	Éden	Páscoa
Errância no Deserto	Errância no Deserto	Purgatório	Quaresma

Mar Vermelho	Ratismo (*Jordão*)	Mar	Quarta-Feira de Cinzas

O culto mitraico prevaleceu no Irã, ou Pérsia, até o século VI a.C., mas suas manifestações chegaram até a índia, Grécia e Roma. Mitra, o mediador, era o deus do sol, dos contratos, da guerra, da justiça. Dera origem ao mundo tal como é conhecido ao sacrificar um touro branco, embora contra sua vontade. Nasceu de uma pedra, num acontecimento testemunhado por pastores. Seus adeptos reuniam-se em grutas escavadas para esse fim que, mais tarde, foram pilhadas pelos cristãos e transformadas em basílicas. Ver referências anteriores, neste livro, ao mitraísmo e ao sacrifício do touro como ato de criação. (N.T.)

Considerada como narrativa, o herói da Bíblia cristã é o Messias. Como é comum nas estórias romanescas, esse herói se apresenta com seu próprio nome e sua identidade apenas perto do final. Uma vez que foi a Palavra de Deus que deu existência para todas as coisas, ele (o Messias) é o criador do Gênesis e a presença secreta no Antigo Testamento, a rocha que acompanhou os Israelitas ofertando-lhes água, como diz Paulo numa passagem já aqui comentada (Coríntios I, 10;4). Ele entra no mundo físico na Encarnação, opera a conquista da morte e do inferno no mundo inferior, e de acordo com uma lenda posterior “abre” aquele mundo, tirando do limbo as almas que deviam se salvar desde Adão e Eva até João Batista. Daí reaparece no mundo físico na Ressurreição e vai de volta para o céu na Ascensão. Veja-se o esquema:

Céu



ao Inferno

Há uma considerável condensação do tempo entre os milhares de anos dos dois primeiros intervalos e os “três dias e três noites” no mundo inferior, duas noites e um dia, de acordo com as nossas contas. Vemos também em operação um princípio que já encontramos antes: o que preenche um esquema, mas não é mencionado na Bíblia, ou o é apenas de passagem, tende a ser fornecido pela legenda posteriormente elaborada. No Novo Testamento os indícios da descida ao inferno são muito tênues, e a “abertura” de suas portas, embora muito popular na Idade Média, é puramente apócrifa,

derivando de um texto chamado de "Evangelho de Nicodemus”, ou "Atos de Pilatos’”.

Pode parecer inconsistente ver a busca messiânica como um ciclo, quando o caráter anticíclico da Bíblia foi tão posto em evidência aqui. Mas isto é, na verdade, mais um exemplo do fato de que cada imagem apocalíptica tem outra contrastante, paródica e demoníaca, e vice-versa. A busca empreendida por Cristo pode ser vista como um ciclo porque, conquanto seja de importância

vital para o homem, não envolve uma mudança na própria natureza divina. A sugestão mais próxima de qualquer mudança nesta natureza é a metáfora litúrgica que coloca Cristo no meio da Trindade antes da busca e à direita depois. Também há um ciclo demoníaco, causado não por algum destino impessoal, mas por um destino gerado deliberadamente, a partir do orgulho e da tolice demonstrados por conquistadores ambiciosos. Olhando novamente, lá atrás, para nosso mapa maníaco-depressivo, vemos que a seqüência de Us pode também ser vista como uma seqüência de ascensões e quedas de reinos pagãos. Cada uma delas é um U invertido, que diverge de um movimento cíclico apenas porque em cada volta da roda o império tem um nome diferente: Egito, Assíria, Babilônia, Pérsia, Macedonia, Síria, Roma. O U invertido é a forma típica da tragédia, oposta à comédia: ela se ergue a um ponto de “peripécia”, ou reversão da ação, daí mergulha para a “catástrofe”, uma palavra que contém a imagem de “virar de cabeça para baixo”. A Bíblia, contudo, não vê este movimento como trágico, mas simplesmente como irônico: ela se concentra no colapso final, e minimiza, ou até ignora o elemento heróico nas realizações históricas que o precedem.

No paralelo entre o Êxodo e o Evangelho vimos Jesus como se ele seguisse o movimento de rendenção de Israel, de que o próprio Êxodo é o protótipo. Mas a Encarnação foi uma descida voluntária a um mundo inferior,

Os textos do Evangelho de Nicodemus que se preservaram estão em cópias do século IV d.C., em latim e grego. Tem duas partes: na primeira, os "Atos de Pilatos", conta-se em detalhe o julgamento de Cristo pelo governador romano e a ressurreição, com pequenas

variantes em relação aos Evangelhos canônicos. Na segunda, "Descida de Cristo ao Inferno", conta-se a libertação das almas dos justos lá aprisionadas. Tanto a versão latina como a grega, que são um pouco diferentes, são textos ao mesmo tempo gloriosos, pelo milagre operado, e satíricos, pela aflição dos demônios ao perderem parte de suas prerrogativas. O próprio Inferno é personalizado, e dialoga com Satanás, suplicando-lhe que não traga Jesus até ele, e pedindo a seus serventes (os demônios) que tranquem as portas com ferros e ferrolhos. Satanás retruca que não tem opção, agora que Jesus morreu. O Inferno responde então que o aprisionará (a Satanás) para todo o sempre, como uma espécie de prêmio de consolação. Além desse aspecto satírico, a perdição de Satanás revela uma concepção de separação radical dos espaços: abertura das portas para uns, fechamento definitivo para outros, de acordo com a tradição cristã de ver o teatro do mundo como um tribunal de julgamento. (N.T.)

repetindo a criação de Adão; daí que Paulo caracterize Jesus como um segundo Adão (Coríntios I, 15:45). No Gênesis há um tipo dessa descida, não de todo voluntária neste caso, na estória de José, cuja "túnica de muitas cores" sugere imagens ligadas a um deus da fertilidade e que, como o personagem John Barleycorn, de Burns, é jogado dentro de um poço. O poço transforma-se no Egito, onde, depois de livrar-se de sua ligação com esse mundo inferior representado pela mulher de Putifar, ele se torna conselheiro-chefe do Faraó graças a sua habilidade em interpretar sonhos. Uma estória que guarda relações com esta é a de Daniel, que presta serviço semelhante a Nabucodonosor, e também passa por testes de fé. Ambos os sonhos têm a ver com ciclos de fertilidade. O do Faraó diz respeito a um ciclo de sete anos que alterna abundância e

escassez, e está ligado à grande importância dos ciclos de sete anos no Oriente Próximo, o que também se reflete nas recomendações sobre o “jubileu”, no Levítico, 25. O de Nabucodonosor diz respeito a uma estátua que representa uma seqüência de impérios mundiais, a começar pelo seu, que são destruídos por uma pedra que rola morro abaixo; essa pedra, por sua vez, representa o reino do Messias, que põe um fim a todos os ciclos de poder na história.

O Livro de Daniel nos diz que os quatro impérios são o babilônio, o meda, o persa e o macedônio; parece que não houve um império meda, mas é evidente que o autor de Daniel pensava haver. Era mais natural para os leitores de épocas posteriores verem aí uma outra seqüência: babilônios, persas, gregos e romanos. No período da Reforma algumas polêmicas protestantes estenderam à Igreja Católica as alusões ao Império Romano que estão no Apocalipse, considerando ser o Papa uma figura do Anticristo. Na Inglaterra do século XVII[J] a seita dos “homens da quinta monarquia” identificava-se com a pedra do sonho de Nabucodonosor, fazendo-a imagem do reino final que punha fim à tirania de Roma, que, na visão deles, durava desde os tempos do Novo Testamento. Esta seita fazia parte de uma contracultura muito significativa naquele tempo, brilhantemente satirizada por Ben Jonson na peça-*The Alchemist,* mas muito difícil de se entender sem conhecimento da tipologia bíblica'.

' Ver Christopher Hill, *The World Turned Upside Down,* 1972.

Os “Homens da Quinta Monarquia” eram uma seita puritana extremada, durante o período revolucionário na Inglaterra de Crommwell. Acreditavam que a “quarta

monarquia”, a romana, que interligava o antigo império e o poder papal, seria sucedida por um reinado de Cristo e seus santos, de mil anos, ainda na história terrena. Insatisfeitos com o que consideravam a tibieza do Parlamento e dos rumos dominantes na revolução, tentaram tomar o poder através de sucessivos levantes. A seita e sua crença entraram em declínio a partir da execução de seus líderes, em 1661. (N.T.)

Nos Evangelhos a ênfase recai naturalmente sobre o fim de todos os movimentos cíclicos e o advento da separação final entre os mundos apocalíptico e demoníaco. Para que tudo isso sucedesse, abria-se um novo ciclo histórico, embora no próprio Novo Testamento esse novo ciclo devesse se estender da primeira à segunda vinda de Cristo, com uma duração muito curta (no que dissesse respeito ao tempo). De qualquer modo parece haver na Bíblia um ciclo intermediário que vai, na expressão de Robert Graves, "de arca a arca”. Aqui as traduções fazem uma conexão que escapa ao hebreu. As palavras hebréias para a arca de Noé (*thebah*) e para a arca da aliança ('*aron*) são bem diferentes uma da outra; mas a Septuaginta usa a mesma palavra para ambas (*kibotos*), o que se repete na Vulgata, como o latino arca, e na Versão Autorizada, com o inglês *ark.* A arca de Noé, flutuando sobre um mundo submerso, e depois vindo a repousar no topo de uma montanha, semente gigante de um novo mundo com toda a vida humana e animal dentro dela, completa o primeiro grande ciclo da existência humana. Um outro, em escala menor, começa quando o infante Moisés escapa da sorte das outras crianças hebréias, sendo posto numa espécie de arca. Os israelitas carregam a arca da presença divina através da terra seca onde chegam, depois que seus inimigos se afogam no mar; a arca vai afinal para Jerusalém, onde

descansa, simbolicamente, no ponto mais alto do mundo, como antes fizera a arca de Noé.

Mateus e Lucas nos dão duas versões da Natividade: a tradição nunca teve problemas para somar os reis magos do primeiro aos pastores do segundo, mas preferiu a "manjedoura" deste à "casa" daquele (2: 11). Se o antitipo do templo é o corpo de Jesus, o antitipo da arca da aliança seria Jesus menino. A manjedoura, com suas ressonâncias de fertilidade, contém em si vestígios da arca de Noé e dos animais que nela habitaram. Invariavelmente há um boi e um jumento nas pinturas da cena. Em última instância os dois procedem de Isaías, 1:3:

"Conheceu o boi a seu possuidor, e o jumento o presépio do seu dono: mas Israel

não me conheceu, e meu povo não entendeu".

Na Septuaginta o lugar onde fica o Menino Jesus *éphatne,* a palavra que, em Lucas, foi traduzida como "manjedoura". Nada consta no Antigo Testamento que ligue a arca da aliança à Belém, exceto um curioso Salmo que parece basear-se em algum ritual de procura por ela. Esse ritual tem paralelos em cultos extrabíblicos; por sua vez, diz o Salmo: "Dela havíamos ouvido em Efrata", que é Belém (131:6). O fim dessa seqü.ência da "arca" na Bíblia é a aparição, no Apocalipse, 11:19, da arca da aliança nos céus, onde o que até então era uma presença oculta torna-se uma presença manifesta para todos.

Como herói da inteira narrativa bíblica, Cristo une em si todas as sortes de autoridade reconhecidas: especificamente, as de profeta, sacerdote e rei.

Como rei, e reconhecido como tal pelos reis magos, é sobretudo o antitipo de Salomão, o rei legendário pela sabedoria, compositor dos provérbios e de fábulas (Reis III, 4:32). A visita dos reis magos a Cristo é o antitipo da visita da Rainha de Sabá a Salomão, e o nexo entre ambas está em Isaías, 60:6. E óbvio, pela longa prece atribuída a Salomão na consagração do seu templo, que ele deveria também ter funções sacerdotais; mas realeza e sumo sacerdócio não se combinavam até Simão fazer-se sumo sacerdote. Simão era o terceiro da sacerdotal família dos Macabeus a chegar ao poder na Judéia, seguindo o caminho de seus predecessores, Judas e Jônatas, e adicionou a suas funções algumas da realeza (Macabeus I, 14:43); seus sucessores tomaram o título de rei. O principal representante, na Bíblia, da figura de um rei-sacerdote é o misterioso Melquisedec, do Gênesis, 14:18, dito sacerdote em El Elion, Salem, e que traz vinho e pão, além das bênçãos de Deus, a Abraão, quando este retorna de uma expedição guerreira bem-sucedida. Se El Elion significa o Altíssimo, e Salem, Jerusalém, este episódio tem por função estabelecer o direito original de Israel por esta cidade, junto com um deus que se identificava com o seu.

Melquisedec reaparece no Salmo 109 que, junto com o Salmo 2, forma o conjunto significativo para os cristãos quanto à definição da natureza real da figura messiânica. O Salmo 2 faz do rei o escolhido (ou seja, o adotado) Filho de Deus que deve governar todo o mundo pagão. O Salmo 109 o chama de sacerdote da ordem de Melquisedec, fato que levou alguns eruditos a considerar que este Salmo originalmente se referia a Simão Macabeu. Ambos os Salmos impressionaram profundamente o autor da Epístola aos Hebreus, que faz de Jesus uma figura de Melquisedec, etimologizando o

nome deste como “rei da justiça na cidade da paz” (Hebreus, 7:2).

Enquanto antitipo dos profetas, Jesus está relacionado sobretudo a duas grandes figuras: Moisés e Elias. Nos dias de Jesus as Escrituras eram sobretudo “a lei e os profetas”, personificados respectivamente por Moisés e Elias, embora o primeiro fosse tanto profeta quanto secretário da lei (Deuteronômio, 34:10). No arranjo do Antigo Testamento feito na Versão Autorizada, que segue a ordem da Septuaginta, mas coloca os Apócrifos em separado, o conjunto termina em Malaquias. Ou seja, o final do Antigo Testamento, neste arranjo, é a exortação formal de Malaquias (4:4-6) para que se lembre da lei de Moisés e se espere pelo retorno de Elias. Nos Evangelhos considera-se que o retorno de Elias se realiza com a presença de João Batista (Mateus, 11:14), embora João negue que é Elias quando lhe perguntam se o é (João, 1:21). Não há muita dificuldade nisto, mas devemos observar mais uma vez a rejeição implícita que se faz a uma leitura literal de tipo equivocado. Sobretudo lembremo-nos de que a reencar-

nação, na sua forma “literal”, ou de “ei-lo aí de novo”, não é uma doutrina funcional na Bíblia, embora, por exemplo, Nabucodonosor e Nero sejam "espiritualmente” a mesma pessoa, governantes daquilo que "espiritualmente” é a mesma cidade, Babilônia-Roma. De qualquer modo, é muito apropriado que Moisés e Elias estivessem ao lado de Jesus, na Transfiguração (Marcos, 9:2 e seguintes), uma vez que representavam então o sumário da Palavra de Deus.

Esta imagem de uma figura messiânica ladeada por duas outras tem um tipo em Zacarias, 4, onde duas oliveiras, identificadas com os líderes temporais do retorno da

Babilônia, Zorobabel, da casa de Davi, e Josué, o sumo sacerdote, aparecem ladeando um candelabro. Esta imagem tem uma paródia demoníaca na crucificação, com Jesus crucificado entre dois ladrões. No Apocalipse, 11, as calamidades dos últimos dias incluem o martírio de duas "testemunhas" ("testemunha" é o significado literal de "mártir"), que são identificadas com as oliveiras simbólicas de Zacarias e aparentemente também com Moisés e Elias:

"Eles têm poder de fechar o céu, para que não chova pelo tempo que durar a sua profecia: e têm poder sobre as águas, para as converter em sangue, e de ferir a terra com todo o gênero de pragas, todas as vezes que quiserem" (Apocalipse, 11:6).

A tradição bíblica diz que dois homens não morreram: Enoc (Gênesis, 5:24) e Elias, que foi levado aos céus num carro de fogo. Eles eram associados respectivamente ao primeiro julgamento pela água, sendo Enoc um ancestral direto de Noé, e ao último julgamento pelo fogo. Foi esta associação que deu tanta autoridade aos livros atribuídos a Enoc na Igreja primitiva (ver Epístola de Judas Apóstolo, 14). Mas alguns aspectos misteriosos na morte de Moisés (Deuteronômio, 34:6) levaram a uma tradição pseudepigi'áfica de que sua morte fora uma ilusão (ver Epístola de Judas Apóstolo, 9) e que, portanto, ele fora a terceira pessoa que de fato não morrera. Um dos primeiros esboços[1] do *Paraíso perdido* começa com especulações sobre esta questão. E claro então que o autor do Apocalipse pensa que quem não passou pelo processo da morte deve retornar para cumpri-lo antes que a própria morte encontre seu fim, embora em seu julgamento ele pareça ter embaralhado Enoc com Moisés.

Profeta, sumo sacerdote e rei são todas figuras de autoridade reconhecida. Mas profetas, em geral, são martirizados, e mesmo os reis, como vimos, carregam consigo imagens relacionadas à natureza de vítimas e bodes expiatórios. Josué era um tipo de Cristo e um conquistador da Terra Prometida: entre seus inimigos estavam cinco reis que foram enforcados em árvores e enterrados em grutas com grandes pedras bloqueando a entrada (Josué, 10:16 e segs.). Salomão, que sucedeu a Davi, é um tipo de Cristo enquanto

construtor do templo e um sábio professor: Absalão, também filho de Davi, rebelou-se contra o pai e ficou preso numa árvore (de acordo com a tradição, por seus longos cabelos dourados), pendurado “entre o céu e a terra” até que o general Joab, das forças de Davi, encontrou-o e trespassou-o com dardos (Reis ou Samuel II, 18:14). O curioso desamparo de Absalão, numa situação relativamente fácil de resolver, sugere algum elemento ritual ligado à sua morte. Os autores dos Evangelhos sentiram que precisavam das imagens de reis executados e de Absalão tanto quanto das figuras de triunfo e glória. Do mesmo modo a visão de Zacarias, do Senhor vendido por seu povo em troca de trinta moedas de prata (11:12), tipo da traição de Judas (Mateus, 26:15), traz à tona o fato de que o preço de Deus é o mesmo de um escravo (Êxodo, 21:32).

Ligado a este há outro tema recorrente nos primeiros livros da Bíblia: o desprezo do filho mais velho, que normalmente guarda os direitos legais da primogenitura, em favor de um filho mais moço. O filho mais velho de Adão, Caim, é eLivros, e a linhagem prossegue através de Set. Ham, o filho rejeitado de Noé, não aparece com o seu filho mais velho, mas o mesmo padrão se mantém. Abraão ouve que deve rejeitar seu

filho Ismael, porque outro está para nascer: Isaac. O filho mais velho deste, Esaú, perde seus direitos em favor de Jacó graças a algumas manobras bem duvidosas por parte do último, algumas delas apoiadas por sua mãe. O filho mais velho de Jacó, Rubem, perde seu legado pelo motivo exposto em Gênesis, 49:4. Efraim, filho mais moço de José, ganha precedência em relação ao mais velho, Menassé. O tema se amplia, embora não mude essencialmente, na estória da fundação da monarquia. O primeiro rei escolhido, Saul, é rejeitado, e sua linhagem perde a primazia para Davi, que, praticamente, é um filho adotivo seu (Reis ou Samuel I, 18:2). Na literatura posterior o tema vai ainda bem mais para trás: no quinto livro do *Paraíso perdido* vê-se um arquétipo do ciúme de um filho mais velho, Lúcifer ou Satã, em relação à preferência demonstrada por um filho mais novo, Cristo.

A Bíblia não é muito receptiva a temas trágicos: exceto pela Paixão, seu ângulo sobre vítimas tende a ser apenas irônico. Jó é um caso especial, mas mesmo Jó seria difícil de se considerar uma figura trágica no sentido grego. A Bíblia não aceita a concepção grega de herói, a figura humana “maior do que o comum” em relação a porte, poderes, linhagem e articulação, que tão seguido parece ter um destino divino quase ao seu alcance. Mas as marcas da tragédia, para um leitor que as aprecie, estão presentes em alguns desses personagens desprezados: na errância de Caim, diante da recusa de seu sacrifício sem sangue (até ali); na quase morte por fome de Ismael, com sua mãe, no deserto, e no lamento de seu pai: “Seja do teu agrado que Ismael viva em tua

presença!’’(Gênesis, 17:18); no grito amargo de Esaú, quando descobre com quanta insensibilidade foi traído:

“Dá-me também a mim a tua bênção, meu pai”(Gênesis, 27:34).

Saul é o grande herói trágico da Bíblia: não só fisicamente ele é bem mais alto do que seus súditos (Reis ou Samuel I, 9:2), como também é um governante capaz e, segundo seus critérios, bastante justo. Mas parece que nada do que faz vai bem. Poupa seu inimigo, o rei Agag, levado por um sentimento de decência, apenas para ouvir que ao não matá-lo ele está traindo o feroz Deus de Samuel, e que isto nunca será perdoado por uma deidade que “não é um homem que se arrependa” (Reis ou Samuel I, 15:29). E claro que se pode racionalizar esse episódio, ou qualquer outro, se é isto o que se quer. Parece-me que aqui o narrador não cometeu apenas o erro elementar mas muito comum de identificar Deus com o Diabo, mas, numa espécie de confusão inspirada, conseguiu adicionar aquele grão que faz a estória de Saul ser genuinamente trágica. O grão é o sugerir algum grau de malícia na divina natureza, coisa que talvez seja fundamental para toda a grande tragédia. Saul torna-se um homem condenado desde então, com surtos intermitentes de melancolia e esforços tão frenéticos quanto inúteis para se livrar da ameaça que Davi representa. Na cena da pitonisa de Endor ele afinal se volta para os poderes ocultos cuja veneração tinha ele mesmo proibido, seguindo-se o desastre e a morte. Essa decadência terrível e inevitável lembrará ao leitor moderno que Shakespeare com certeza estudou cuidadosamente o relato de Saul antes de escrever sua peça *Macbeth.*

O movimento romântico trouxe uma renovação, em ampla escala, envolvendo simpatia por essas figuras bíblicas rejeitadas e quase trágicas, podendo ter de partir para o exílio mas sendo, em outro contexto, os

herdeiros devidos. Caim, Ismael, Esaú, Saul, até o próprio Lúcifer são todos heróis românticos.
O significado e a importância disso têm em parte relação com as mudanças ocorridas no desenho do universo mitológico derivado da Bíblia pela Cultura Ocidental, coisa de que trataremos mais tarde. Também é possível que o tema do devido herdeiro rejeitado se ligue a um sentimento aristocrático de nostalgia, não tanto da classe em seu próprio favor, mas mais por ela representar um tipo de esplendor e encanto que desapareceu da vida humana. Com certeza Byron, que devia muito de sua popularidade à combinação de uma posição aristocrática com uma atitude melancólica, retrata no seu *Vision of Judgement* um Lúcifer aristocrata de polidez glacial. O filho mais novo, Cristo, não aparece; mas é claro que ele dirige um estabelecimento de espírito muito mais burguês, daqueles onde pensionistas como o rei Jorge III se sentem em sua própria casa.

O tema do primogênito relegado parece ter alguma relação com a insuficiência do desejo humano por continuidade, que subjaz ao costume de passar a

herança ao filho mais velho. Todas as sociedades humanas manifestam ansiedade por uma linha de sucessão clara e estável: a intensidade desse sentimento se explicita com clareza em todas as peças históricas de Shakespeare. Se a forma que Shakespeare deu a essa ansiedade não está mais entre nós, a própria ansiedade ainda está. Na doutrina da sucessão apostólica vemos como é importante para a Igreja o sentido de uma continuidade sem interrupções. Segue-se daí que a escolha deliberada de um filho mais moço representa uma intervenção divina em negócios humanos, uma descida vertical de intervenção na continuidade que

rompe o seu padrão, mas, ao fazê-lo, dá uma nova dimensão à vida humana. Um tema relacionado a este é o do nascimento de um filho para uma mãe já tão tardiamente que o fato se caracteriza como um milagre, ou pelo menos como uma graça especial. Este tema aparece no nascimento de Isaac de Sara já anciã (Gênesis, 21) e é sugerido no nascimento de Samuel de Ana. Nesta última estória o aspecto mais interessante está em que o canto de triunfo da mãe por ocasião do nascimento de seu filho fá-lo símbolo da atividade revolucionária de Deus na reversão e superação dos padrões normais de continuidade numa sociedade humana:

“O Senhor é o que empobrece e o que enriquece: Ele abate e eleva.

Levanta do pó o necessitado, e do esterco eleva o pobre: para o fazer assentar entre

os príncipes, e o fazer herdar o trono de glória(...)'” (Samuel ou Reis I, 2:7-8).

O cântico de Ana influenciou claramente o Magnificat, ou cântico de Maria, em Lucas, que adota o mesmo tema de sublevação revolucionária:

"Depôs do trono os poderosos, e elevou os humildes.

Encheu de bens os que tinham fome; e despediu, desprovidos, os ricos” (Lucas,

1:52-53).

O tema do nascimento milagroso está na estória de João Batista, cujo pai, como Sara, duvida de sua possibilidade. Também do nascimento de Jesus de

uma virgem que, como dissemos antes, quebra a linhagem de Davi. Jesus é também um segundo Adão, substituindo o primeiro, e também é um segundo Israel.

Mas o filho mais velho, seja lá quando nascer, miraculosa ou naturalmente, é um presente de Deus; tecnicamente é uma “primícia”, que deve ser retornada a Deus, com as outras da mesma espécie. Isto nos leva de volta à lei do Êxodo, 34:19, já mencionada, que estipulava pertencer a Deus cada primogênito macho, animal ou humano, mas que os humanos poderiam ser substituídos por um cordeiro. O modelo disto se estabeleceu quando Abraão deveria sacrificar seu filho Isaac, ordem que foi substituída no clímax e um carneiro

* A versão brasileira corrente diz, ao final deste trecho: “(...) e para lhe dar um trono de glória", o que dá outro sentido ao texto. (N.T.)

tomou o lugar do ser humano (Gênesis, 22). A redenção das crianças hebréias na primeira Páscoa, através de carneiros, confirmou o modelo. O antitipo disto é o sacrifício que Deus faz de seu próprio filho, e as vítimas são identificadas: a humana e a animal, ou o cordeiro. O tema do sacrifício de Isaac no teatro medieval deve muito de sua comovente eloqüência ao quadro de referência do público: ali se passa o tipo de um sacrifício que Deus leva até o fim, sem dilação.

O motivo original do sacrifício humano era, sem dúvida, uma barganha do tipo *do ut des*: dou para que dês. Supõe-se que o deus, como o fantasma' em Yeats[2], vive à custa do odor das oferendas. Logo, se o Deus é alimentado por sacrifícios, ele responderá através de bom tempo para a plantação ou de incremento da

fertilidade entre os animais. Ele deve ser alimentado primeiro, com as "primícias” dos produtos animais ou vegetais. Mas dar o que tem melhor valor para o operador do sacrifício se torna, ao longo do tempo, um tanto enfadonho; cria-se a tendência de substituir tais objetos por outros, de menor valor. Isto acontece não só com os sacrifícios humanos, mas também com os de animais: um dos mitos gregos nos conta que o verdadeiro pecado de Prometeu foi o de convencer a humanidade de que, nas oferendas que queimavam aos deuses, poderiam comer toda a carne, pois estes se satisfariam com o resto. As coisas não eram tão simples. Por isso, mais cedo ou mais tarde, alguma catástrofe nos lembraria de que os deuses queriam o pagamento completo, sem truques. Quando os israelitas cercavam Mesha, o rei de Moab, este fez um esforço desesperado para provocar uma reação favorável por parte do deus de sua preferência, Kemosh:

“E pegando em seu filho primogênito, que havia de reinar depois dele, o ofereceu em holocausto sobre o muro. Houve extrema indignação contra Israel, e estes logo se retiraram dele, e voltaram para o seu país’" (Reis IV, 3:27).

A última frase sugere um grosseiro esforço editorial para esconder o fato de que na estória original o expediente foi efetivo e os israelitas foram rechaçados. Arqueologistas descobriram uma inscrição de autoria desse rei Mesha indicando que ele era devoto de Kemosh de modo tão pio quanto o seria um “bom” rei de Judá em relação a Jeová”.

A lei do Êxodo exclui explicitamente os sacrifícios humanos; embora, como demonstram as estórias de Agag e das conquistas de Josué, matar inimigos e cativos

poderia ser visto não só como um sacrifício aceitável, mas também como exigido. E Miquéias parece reconhecer que o sacrifício de um primogênito, como expiação de um pecado, era um genuíno problema moral para o seu povo (sobre a questão de que não importava se o pecado era do autor do sacrifício, ver Jó, 1:5):

“Porventura sacrificar-lhe-ei eu pela minha maldade meu filho primogênito, o fruto de meu corpo pelo pecado de minh’alma?” (Miquéias, 6:7)'.

A isto se seguem versos que se consideram como uma das grandes violações morais da história. O sacrifício de crianças ao deus Moloc, provavelmente um ritual ligado a interromper as secas de verão, é coisa naturalmente condenada na Bíblia (Reis iy 16:3 e em outras passagens). Mas os escritores do Antigo Testamento são bem mais neutros quando se trata do sacrifício de crianças para realizar maldições, votos ou vinganças.

Quando Jerico foi destruída, jogou-se uma maldição sobre ela (Josué, 6:26): quem a reconstruísse teria de sacrificar seu filho mais velho para fazer as fundações, e o mais novo para fazer os portões. Rotas de comércio são mais importantes do que crianças; Jerico, parece, é das cidades mais antigas do mundo. Os sacrifícios foram devidamente feitos e a cidade, reconstruída (Reis III, 16:34). Ao sobrevir uma seca durante o reinado de Davi, ela foi quebrada pelo enforcamento de sete descendentes de Saul numa época do ano cuidadosamente determinada:

"(...) e entregou-os (ele, Davi) nas mãos dos gabaonitas que os enforcaram no monte perante o Senhor. Assim acabaram juntos estes sete homens mortos todos juntos

nos primeiros dias da ceifa, quando começavam a segar as cevadas" (Reis ou Samuel II, 21:9)".

Enquanto as fêmeas, humanas ou não, são solenemente ignoradas na lei do Êxodo, Jefté sacrifica sua filha em conseqüência de um voto (Juizes, 11:34 e

amonitas, iduméias, sidônias e hetéias. Segundo a escritura, uma coisa estava ligada à outra, pois "o seu coração foi pervertido pelas mulheres para seguir os deuses alheios" (Reis III, 11:2). Além desses eventos pouco se sabe sobre Kemosh, ou Mesha. A inscrição descrita pelo autor foi descoberta em 1868, é conhecida como "a pedra moabita" e evoca o sacrifício do primogênito. (N.T.)

Na versão brasileira corrente consta "o fruto de meu ventre", ao invés de "o fruto de meu corpo". (N.T.)

A versão brasileira corrente diz que eles foram "crucificados" ao invés de "enforcados". (N.T.)

seguintes). Sublinham-se duas coisas: a sua virgindade, que a fazia intocada e, portanto, uma figura sacrificial aceitável, e o fato de que ela se tornou o centro de um culto local, sem dúvida com base no princípio antes mencionado de que uma deusa virgem, como Artemis, costuma ser protetora dos nascimentos.

E óbvio que Jesus é o mais velho de sua família (no Novo Testamento se diz explicitamente que ele tinha irmãos; ver Mateus, 13:55 e outras passagens). Em conseqüência disso estava exposto aos dois destinos que podem aguardar um primogênito: um é o de ser vítima sacrificial; o outro é o do isolamento e do exílio. O tipo desta dupla tragédia aparece em algumas regulamentações da lei mosaica. Se houver uma

irrupção de lepra, lemos, o sumo sacerdote deve tomar dois pássaros, para matar um sobre água corrente, banhar o outro com o sangue do primeiro, e depois deixá-lo partir (Levítico, 14:4-7).

O significado deste ritual fica mais claro depois, no ritual prescrito para o Dia da Expiação (Levítico, 16). Aqui há dois bodes: um é morto, e o outro, que recebe todos os pecados do povo, a ele transferidos ritualmente, é expulso e mandado para o diabo, ou mais precisamente para Azazel, um demônio do deserto. O engenhoso equívoco de tradução na Versão Autorizada, onde “bode expiatório” está em lugar de Azazel, trouxe uma palavra essencial à língua".

No julgamento de Jesus repete-se o padrão. Há dois prisioneiros, Jesus e Barrabás, um ladrão cujo nome significa “filho do pai”. Como propõe Pilatos, um deve ser morto e o outro solto, de acordo com o costume daquele dia de festa. Mas é muito claro que JesuS, na verdade, tem os dois papéis. Ele também é um bode expiatório ou emissário que, depois da morte na cruz, conforme a tradição, desce ao mundo dos demônios. A paródia demoníaca deste ritual seria uma oferenda feita ao demônio, seja Azazel ou outro; provavelmente este era o rito do bode expiatório em seu significado original (ver Levítico, 17:7). Entre os esforços dos primeiros cristãos para explicar a doutrina da Expiação reaparece essa noção de uma oferenda ao demônio.

__ Tudo isso deixa claro que a afirmação de Deus, “Israel é meu primogênito” (Êxodo, 4:22), confere-lhe uma honra extremamente ambígua, com a possibilidade de que Israel seja escolhida como vítima sacrificial, ou para ser des-

A versão a que se refere Frye não é apenas da língua inglesa. A dupla de bodes em questão recebia sortes tiradas pelo sumo sacerdote. A um cabia a palavra “Javé”; este era sacrificado. Ao outro cabia a palavra “Azazel”; este era o “bode de Azazel”, que veio a se tornar o “bode emissário" ou “bode expiatório”. A expressão francesa corrente, inclusive, é “bouc emissaire”. Em algumas versões o bode era levado ao deserto e lá abandonado; em outras, era levado a um precipício e jogado no abismo. Quem levava o bode a seu destino devia purificar-se para retornar. Quanto a Azazel, ou Lazazel, em algumas versões seria um dos “anjos caídos” por ocasião da revolta contra Deus, liderada por Lucifer. (N.T.)

denhada e posta no exílio, quem sabe ambas as coisas. Esta é a inferência que Paulo tira em Gálatas, 4:22 e seguintes, onde interpreta a estória das duas mulheres de Abraão e dos dois filhos como se Ismael representasse o judaísmo e Isaac, o aceito, com seus descendentes, representasse o cristianismo. Do ponto de vista do judaísmo não poderia haver interpretação mais inoportuna, mas ela é consistente com a concepção paulina e em geral cristã de um “novo testamento”. Essa palavra “testamento” (o hebraico *berith* e o grego *diatheke*) significa um acordo ou contrato, uma aliança, e especificamente a aliança de Deus com Israel. Também significa “tratado”, e a linguagem antiga dos tratados, com as maldições que ameaçavam quem os primeiro quebrasse, é paralela a muitas das passagens do Antigo Testamento. Deus, que toma a iniciativa de delinear este contrato, pode rompê-lo, mas não o fará; Israel na verdade não o pode, mas vive tentando fazê-lo.

Conta-nos a Escritura que a desobediência por parte de Israel, ao deixar o Egito, faz com que toda aquela

geração tenha de morrer antes que seus descendentes conseguissem entrar na Terra Prometida: “Por isso jurei na minha cólera: não hão de entrar no meu repouso” (Salmo 94:11). A citação dessa passagem em Hebreus, 3:11 é parte de um argumento onde o autor está insistindo no mesmo ponto, vendo o cristianismo como herdeiro do judaísmo, que Paulo sublinha com sua “alegoria” em Gálatas. Quando do cativeiro na Babilônia, Jeremias amplia esta concepção do aniquilamento de uma geração mais velha e da garantia de uma promessa para a mais nova em direção a uma nova aliança, ou testamento. Esta nova aliança deve se realizar com uma nova geração de Israel, depois do cativeiro, e será mais individualizada e “espiritual” do que a primeira aliança (Jeremias, 31:31-33). O cristianismo logo identificou esta nova aliança ou testamento com seus próprios ensinamentos, e a nova Israel com sua própria Igreja.

Este tema estrutural na narrativa bíblica nos lembra das estórias do populário onde uma grande busca deve se completar e um certo número de irmãos não o consegue, até que o mais novo o perfaz. E claro que a lembrança se apóia num contraste, porque aqui não se trata de herói humano que complete uma busca: o herói, Israel, recebe de volta não mais do que uma promessa. Mas o paralelo, ainda assim, é significativo. Nas estórias do populário que conhecemos melhor é em geral o terceiro filho que se sai bem, porque o ritmo “três” parece oferecer o equilíbrio mais satisfatório entre tensão e resolução em tais narrativas. Se perguntarmos sobre o que o herói deve realizar, teremos de fazer uma pequena digressão e retornar depois à Bíblia, mais adiante.

A expressão central da energia humana é o trabalho criativo que transforma o mundo amorfo do meio

ambiente natural no mundo de forma e significado humanos, que é pastoral, cultivado e civilizado. O outro lado desse es-

forço é a luta contra o inimigo, que tem dois aspectos. Primeiro, é o inimigo humano encontrado na guerra; segundo, é o elemento caótico, amorfo, na natureza, em geral simbolizado por um monstro, ou fera de rapina, e identificado com a seca, as inundações e toda a sorte de esterilidade natural. Na maior parte das tradições humanas o herói não é o trabalhador, mas o líder nesta luta contra o inimigo humano; nenhum rei dos antigos ficava satisfeito se não tivesse em seu registro seu retrato com um pé no pescoço de inimigos batidos, amedrontados, se possível, prisioneiros. O segundo inimigo era mais poderoso e cheio de mistério, e deveria ser agradado através de sacrifícios. Mas rondava tal situação a esperança de que haveria um herói capaz de dobrá-lo. Os atenienses deviam enviar jovens e virgens para alimentar o Minotauro em Creta, até que o grande Teseu devassou o labirinto e matou, em seu próprio coração, o monstruoso ser.

Falamos das realizações de Nemrod como as de um “grande caçador”, tendo provavelmente alguma relação com um dever ritual de caça ao leão, símbolo de um heroísmo maior do que o apenas militar. Na coleção Tutan-câmon há uma soberba estátua do Faraó, em ouro, ocupado na caça ao hipopótamo, identificado com o maligno deus Set, inimigo de Osíris. O jovem Faraó tem uma aparência muito resoluta, pouco importando se, na prática, ele não pudesse distinguir adequadamente um hipopótamo de uma zebra. Encontramos a forma mais geral do mito ligado a tais ritos na lenda de São Jorge e do dragão, associada, em termos de um mito clássico, com a de Perseu.

Nesta lenda um rei ancião e impotente reina sobre uma terra devastada, oprimida por um monstro marítimo, que exige vítimas humanas. Já vemos aí um verdadeiro cacho de identificações metafóricas. A terra é devastada porque o rei é impotente, sendo a fertilidade de uma e a virilidade do outro ligadas por magia simpática. O monstro marítimo vem à tona inevitavelmente quando o rei e a terra perderam os seus poderes - porque ele é um outro aspecto da esterilidade. As vítimas providenciadas para o seu cardápio são escolhidas conforme a sorte - e a sorte termina por cair sobre a filha do rei. Nesta altura o herói chega - também do mar. Mata o dragão, liberta a filha do rei e se torna o próximo soberano casando-se com ela. Essa estória é antiga o suficiente para se supor nela a manifestação de um direito ligado à linhagem materna, que fosse costumeiro na sociedade. Como mito de renovação, a sua forma geral é evidente por si mesma: o herói é o poder vivificante da primavera, enquanto o monstro e o velho rei são as forças excrescentes da apatia e da impotência, derivadas de um inverno simbólico. A partir daqui o caminho não é muito longo para que se chegue a um mito de criação, e há mesmo muitos mitos onde a criação toma a forma de se aniquilar um monstro amorfo, ou um

poder das trevas. Estes pertencem a uma coleção de mitos mais antiga do que a Bíblia, e foram incorporados no Antigo Testamento sob a forma de imagens poéticas. Já mencionamos o fato de que uma estória do tipo morte-ao-dragão, como a do *enuma-elish* acadiano, subjaz intimamente à criação, no Gênesis, de um "firmamento" a partir do caos das profundezas. No Antigo Testamento este dragão, que simboliza o caos original, recebe, em geral, o nome de Rahab, ou de Leviatã. •

A criação resulta da morte do dragão porque ele é a morte, e matar a morte é trazer à vida. Diferentemente de outros sistemas mitológicos, na Bíblia o dragão parece ser uma imagem sinistra consistente. Isto não se deve apenas a seus hábitos anti-sociais, como ter um hálito ardente ou dedicar-se a devorar virgens. Mais do que isto, ele tem, entre todos os animais sinistros, a vantagem extremamente original de não existir, e de assim simbolizar o paradoxo do mal, que é uma força poderosa e positiva na nossa presente mistura das coisas no tempo mas que, em si mesmo, é uma pura negação, um não-ser. O autor do Apocalipse o chama de "a besta que era, e não é, e no entanto é" (17:8; o verbo "é" traduz aqui o grego *parestai,* com suas conotações de "seguir por ora sendo"; ver versículo 10)'.

Os Salmos estão cheios de preces a Deus como criador, e entre elas são freqüentes as referências ao ato de criação como uma vitória, como se houvesse uma força maligna que a ele se opusesse. Veja-se:

"Domais o orgulho do mar,

E lhe amansais as vagas encapeladas,

Calcastes a Rahab como um ferido de morte;

Com o poder do braço, dispersastes os vossos inimigos" (Salmo 89:10-11).

Esta passagem é um tipo do Antigo Testamento que se refere a um dos atributos de Cristo: a habilidade de comandar o mar agitado (Marcos, 4:41 e em outras passagens). O sentido de uma força malévola das trevas, que deseja fazer tudo retornar ao caos amorfo, e que ainda opera através da magia negra e de semelhantes impulsos destrutivos, se declara na referência de Jó

àqueles que “amaldiçoam o dia, e que estão prontos para levantar o Leviatã” (3:8). Esse complexo mítico retorna, em certa medida, àquele antigo mito egípcio de um deus solar que cada noite desce ao mundo inferior

Na versão brasileira corrente, em 17:8, consta mais simplesmente que “a Besta que tu viste era, e já não é, e ela há de subir do abismo (...) e os habitantes da terra (...) se encherão de pasmo, quando virem a Besta, que era, e já não é". No versículo 11, consta: “E a Besta, que era, e que já não é: é ela também a oitava: é também uma das sete, e caminha à sua perdição”. No versículo 10, diz-se que as sete cabeças da Besta são sete reis, dos quais cinco morreram, um ainda resta e o outro ainda não veio, mas está por vir, “e que dure pouco". (N.T.)

das trevas, e deve abrir seu caminho passando por criaturas malignas até a

vitória, na manhã seguinte.

Dado o forte viés político da Bíblia, não é de surpreender que essas forças

mitológicas obscuras se identifiquem com os impérios pagãos. Isaías chama o

Egito de “Rahab que ainda se assenta” (Isaías, 30:7 - aqui a tradução da Versão Autorizada se ***desvia***); no Salmo ***86:4*** o ***Egito*** também ***é*** chamado cie

Rahab, e em Ezequiel, 29:3 o Faraó é identificado com “o dragão enorme, que se deita no meio dos seus rios”. Daí que as imagens do mito da criação possam se ampliar para o Êxodo e para o “Dia do Senhor”, quando Israel deva ser redimida no futuro:

"Levanta-te, ó braço do Senhor, levanta-te, arma-te de fortaleza! Levanta-te como nos dias antigos, nas gerações de antanho. Porventura não feriste tu a Rahab, gol-peaste o dragão?

Acaso não secaste tu o mar, a água do impetuoso abismo: não és o que fizeste caminho no fundo do mar para que passassem os libertados?” (Isaías, 51:9-10).

Deus exibiu seu poder a Rahab no ato da criação, e uma segunda vez quando afogou o exército egípcio no Mar Vermelho, permitindo que os israelitas o atravessassem. Ele está sendo conclamado agora a fazer uma terceira demonstração de seu poder: desta vez, a definitiva".

Na Bíblia o Leviatã aparece como um monstro marítimo, e este esforço final como a sua captura, que termina quando é fisgado e arrastado à terra. Diz Isaías:

“Naquele dia o Senhor, armado com sua dura espada, e grande e forte, virá sobre o leviatã, a serpente penetrante, esse leviatã tortuoso; e ele matará o dragão, que está no mar” (27:1)."

Ezequiel é ainda mais explícito: aqui o leviatã é o Nilo tanto quanto o mar, e o Nilo é a fonte da vida no Egito. Portanto, à captura do leviatã se seguirá a fertilidade do deserto, uma vez ele lá jogado:

“E te porei ganchos nos queixos: e prenderei os peixes dos teus rios em tuas escamas (...)

E te lançarei para o deserto, e a todos os peixes dos teus rios. Tu cairás sobre a face

Na versão brasileira corrente traduz-se “Rahab” sistematicamente, salvo algumas vezes, por ' o soberbo”,

do mesmo modo que a Versão Autorizada envereda por um caminho alegórico. Assim, na frase de Isaías, por exemplo, lê-se: “Porventura não feriste tu o soberbo, golpeaste o dragão?” (N.T.)

Diz a versão brasileira corrente: “Naquele dia o Senhor armado com sua espada dura e grande e forte, virá com a visita sobre Leviatã, essa serpente como uma alavanca, e sobre Leviatã serpente cheia de roscas, e matará a baleia, que está no mar.” (N.T.)

¸t.L-rr

Frano;

cr

o Voccu

da terra, não te levantarão nem te sepultarão. Eu te dei por pasto às bestas feras da terra e às ferozes aves do céu" (29:4-5).’

Mas, se o simbolismo deve se completar, não serão apenas os pássaros e os animais a comerem a carne do Leviatã: o próprio povo de Israel o fará. Este gesto faz parte do mito messiânico judaico posterior, e aparece nos Salmos:

‘‘Com o vosso poder fendestes o mar,

Esmagastes entre as ondas a cabeça dos dragões.

Despedaçastes a cabeça do Leviatã, e o destes como alimentos aos habitantes do deserto” (Salmo 73:13-14)."

O texto do último verso é motivo de controvérsia, mas o tema simbólico aqui é muito claro. No “Dia do Senhor” o leviatã, o monstro devorador, será ele mesmo devorado, numa reversão de expectativas que já encontramos antes nas imagens da colheita e da vindima. Metaforicamente, um monstro no mar *é* o próprio mar; portanto arrastar à terra o leviatã é algo como abolir o mar da morte, coisa que já vislumbramos no Apocalipse, 21:1.

Agora, se o Leviatã e Rahab são também a Babilônia e o Egito, segue-se que nas imagens de Israel no Egito, ou no cativeiro da Babilônia, é ela mesma que está vivendo no ventre do monstro, engolido por ele:

“Acrescentarei Rahab e Babilônia aos que me veneram:

Vede: a Filistia, Tiro e Etiópia;

este homem lá nasceu” (Salmo 86:4)."'

Mas o que é verdade sobre Israel no Egito é verdade sobre todos os homens de um modo geral. Todos nascemos e vivemos nossa vida natural nas entranhas do leviatã. No aspecto político vivemos submetidos a poderes seculares que de uma hora para outra podem se tornar hostis a tudo o

' Nossa versão corrente diz: “E te porei nos queixos um freio; e prenderei os peixes dos teus rios às tuas escamas (...)

E te lançarei para o deserto, e a todos os peixes do teu rio. Tu cairás sobre a face da terra, não te levantarão nem te sepultarão. Eu te dei por pasto às alimárias da terra e às aves do céu”. (N.T.)

" Este Salmo, na notação de Frye, é o 74. E a tradução que cita diverge radicalmente da tradução brasileira corrente que diz, no final: “(...) e o destes como pasto aos monstros marinhos”. (N.T.)

’"Na notação de Frye, este Salmo é o 87. Nossa versão corrente diz assim:

“Acrescentarei Raab e Babel aos que me veneram;

Vede: a Filistia, Tiro e a Etiópia Lá nasceram”, ao que se segue:

“E de Sião se dirá: todos os homens tornaram-se filhos seus”. (N.T.)

mais que não seja sua própria agressividade, sendo o leviatã “rei sobre todas os filhos da soberba” (Jó, 41:25). Cosmologicamente, o Leviatã é o elemento caótico no interior da criação, ou seja, ele E a criação como a vemos agora, o mundo de tempo e espaço que se estende indefinidamente para além de nós, a extensão sem limites que é a mais segura e inexpugnável das prisões.

Isto sugere uma modulação da estória de São Jorge-Perseu em que a heroína (no caso do segundo, Andrômeda) já está dentro do seu Leviatã, e o herói deve descer pela goela do monstro para salvá-la. Aqui temos o padrão estrutural por trás de toda e qualquer versão derivada das estórias romanescas, em que o herói deve realizar uma jornada arriscada num lugar extremamente perigoso onde a heroína está presa. Descer pela goela do monstro nos lembra de Jonas, que profetizava contra Nínive e, não tendo especial inclinação para o martírio, solta vela na direção contrária. O navio quase se arrebenta numa tempestade:

os marinheiros, descobrindo pelas sortes que Jonas é o responsável, o atiram pela borda. Ele é engolido por um peixe que terminará por depô-lo em terra firme. Nesta altura já devemos ter um treino suficiente em matéria de pensamento metafórico para compreender que o mar, o monstro marinho e a ilha remota em que Jonas chega querem dizer a mesma coisa. Jesus aceitou a estória de Jonas como um tipo de sua própria Paixão (Mateus, 12:40), e nas pinturas medievais ele aparece, ao descer aos infernos, passando pela garganta de um monstro enorme, com a boca cheia de dentes. De novo, metaforicamente, a redenção (a “abertura”) do mundo subterrâneo é idêntica à redenção do mundo da superfície; simbolicamente, este também é subterrâneo, como o inferno. A heroína, a “Andrômeda” da estória bíblica, é a Jerusalém, o corpo inteiro de almas remidas que, simbolicamente, são uma única figura feminina.

Lá pelo fim do Livro de Jó somos apresentados a dois monstros, um da terra e outro do mar, Behemot e Leviatã. O cerne poético do qual se desenvolveram fora talvez o hipopótamo e o crocodilo. Ambos são animais do Egito, como sugerem as notas marginais da Versão Autorizada'.

Mas isso é irrelevante, não passando de uma racionalização como qualquer outra. Seria interessante ver um crocodilo de que se pudesse dizer: “O seu sopro é o resplendor do fogo, e os seus olhos como as pestanas da aurora” (Jó, 41:9), mas reconheçamos que seria muito improvável encontrarmos um. A Nova Bíblia Inglesa, aparentemente estabelecendo que *behemot* seria o plural intensivo, em hebraico, para “besta”, reduz os dois animais a um único leviatã. Mas seja lá o que for verdadeiro quanto ao texto de Jó, tradicionalmente

' O mesmo acontece na versão brasileira corrente. (N.T.)

sempre houve dois monstros. Behemot e Leviatã aparecem como duas criaturas em Esdras II, 6:49’.

Também duas criaturas, uma da terra e outra do mar, aparecem no capítulo 13 do Apocalipse. A estória de Daniel, em que Nabucodonosor se torna uma espécie de Behemot, é um paralelo muito claro com a identificação, em Ezequiel, do Leviatã com o Faraó do Egito.

A razão simbólica para a importância de haver dois animais é a de que, se vivemos no ventre do leviatã, nosso hábitat pode ser tanto subterrâneo quanto submarino, em comparação com o mundo de Israel restaurada. Os desenhos maravilhosos das cavernas do Paleolítico podem estar relacionados com um culto da mãe-terra, onde a gruta era seu ventre. Este simbolismo pode ter persistido nos tempos históricos através do labirinto de Creta e imagens semelhantes. Mais tarde, na medida em que as mitologias, sobretudo a bíblica, romperam com o simbolismo da mãe-terra, o mundo substerrâneo ficou associado às entranhas de um monstro sinistro. Este monstro pertence a um mundo “inferior"; pode-se vê-lo como sob a terra, como em Dante. Se nos voltamos, no entanto, para o monstro do mar, que metaforicamente é o próprio mar, vamos nos lembrar de que já dissemos em algum lugar que numa certa dimensão da estória do Dilúvio este nunca terminou: ainda vivemos no mundo submarino da realidade.

Talvez agora sejamos capazes de entender o porquê de tanto assunto de pesca nos Evangelhos, e também o porquê de Jesus ser associado tantas vezes, mais tarde, a um peixe ou a um delfim. Essa identificação,

tradicionalmente, ficou associada a um acróstico: as letras iniciais de “Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador” compõem, em grego, a palavra *ichthys,* peixe. De qualquer maneira o tema da rendenção da água se segue na seqüência que inclui a arca de Noé, a travessia do Mar Vermelho pelos Israelitas, o simbolismo do batizado, onde o processante é separado numa parte mortal que, simbolicamente, se afoga, e em outra, que escapa, e inclui ainda outras passagens como a da imagem do grito por Deus, desde as profundezas das águas, no Salmo 68. A figura do sábio professor ou herói cultural como um peixe recua sem dúvida até o antigo mito de Oannes[3] [4], na legenda babilônica.

Mais ainda: se o monstro que nos engole simbolicamente é a morte, então o herói que vem para nos livrar do seu corpo (a expressão é de Romanos, 7:24) deve ser absorvido por este mundo da morte, ou seja, ele deve morrer. Até mesmo as peças sobre São Jorge sublinham este ponto, na medida em que o herói morre como dragão e deve ser trazido de volta à vida por um "doutor”. Na estória de Jesus há um tema ligado ao bode expiatório, no qual o herói é expulso de sua sociedade para um mundo de demônios. Sugerimos que originalmente o rito do bode expiatório envolvia uma oferenda para os demônios; nos evangelhos, simbolicamente, também o pecado e a morte são transferidos pelo herói para o mundo demoníaco. Daí que a ressurreição opere, incluindo a abertura dos infernos elaborada pela legenda posterior, uma separação total entre o mundo da vida e o mundo da morte.

Em suma: se seguimos a narrativa da Bíblia como uma seqüência de eventos na vida humana, ela aparece como uma série de movimentos ascendentes e descendentes

onde o povo de Deus cai periodicamente em cativeiro e é salvo por um líder, enquanto os grandes impérios pagãos ascendem e descendem no ritmo oposto. Num certo ponto há uma inversão das expectativas, e o que aí vemos é mais ou menos como um herói romântico, ou épico, descendo a um mundo inferior para salvar o que é, ao mesmo tempo, uma noiva individual e uma partida de homens e mulheres. Nesta perspectiva a *seqüência* de cativeiros e redenções desaparece, substituída por um único gesto de descida e de retomo. Mas este gesto, se é único em si mesmo, tem uma série de enquadramentos.

Tradicionalmente o homem vive em quatro elementos: terra, água, ar e fogo. Na tipologia cristã já examinamos as imagens da ressurreição com respeito aos dois primeiros. Imagens subterrâneas, ou algo muito próximo a isso, também compõem a visão de Ezequiel sobre o vale das ossadas, ou a abertura das tumbas por ocasião da morte de Jesus na cruz (Mateus, 27:52). Libertação do fogo é algo que aparece nas referências ao Egito como uma "fornalha de ferro” (Reis III, 8:51 e em outras passagens) e na estória da fornalha de Nabucodonosor. Observamos que o cântico de celebração por este último evento, reproduzido nos Apócrifos como “O cântico das três crianças santas”, é um hino a Deus pela criação, vista da perspectiva de uma mente inteiramente desperta. Na estória da ascensão (Atos dos Apóstolos, 1), a “literalidade” do relato, com Jesus erguendo-se no ar até que uma nuvem o “oculte aos olhos”, parece uma coisa bizarra, à primeira vista. Mas a imagem aqui, mais uma vez, não é a de Jesus flutuando até o que chama-

É personagem da narrativa de Berosus, Berósio, Berossos ou Bel-Usur, sacerdote do século III a.C., que

deixou amplo relato do processo civilizatório babilônico, contendo como marco, inclusive, o dilúvio. (N.T.)]

mos de espaço exterior; ela é, isto sim, da libertação *do* ar que ele consegue para a humanidade. Esta imagem, apropriadamente, antecede a do descenso do verdadeiro ar, ou ar espiritual, e do fogo, por obra do Espírito Santo, que acontece no capítulo seguinte. As mesmas imagens se deixam vislumbrar em Paulo, quando ele fala de ter encontrado o Senhor "no ar" nos tempos do Apocalipse (Tessalonicenses I, 4:17).

Podemos considerar o Livro de Jó como a epitome da narrativa bíblica, do mesmo modo que o Apocalipse é a epitome de suas imagens. A ordem dos livros no Antigo Testamento reproduzida na Versão Autorizada, seguindo a tradução da Septuaginta e mantendo os apócrifos em separado, parece, à primeira vista, um tanto arbitrária, mas termina por mostrar seu próprio sentido. Os livros, do Gênesis até o de Ester, se ocupam da história, da lei e dos rituais; de Jó a Malaquias, com poesia, profecia e sabedoria; nesta seqüência o Livro de Jó ocupa o lugar de um Gênesis poético e profético. Ele é, de novo, uma estória em formato de U: assim como Adão, Jó cai num mundo de sofrimento e exílio, "se arrepende" (isto é, passa por uma *metanoia,* ou metamorfose da consciência) e é restaurado em seu estado original, poderíamos dizer até com juros e correção monetária. Em contraste com o Gênesis, não há ruptura de contrato - o que poderia chamar a atenção de uma coorte de advogados teológicos - e a prova de Jó é um teste, não uma punição.

Seus amigos vêm vê-lo em seu estado miserável: podem ser "consoladores importunos" (16:2), mas não são tolos nem malignos. Nada têm a ganhar vindo vê-lo, e sua

motivação parece decente (2:13). A questão forçosamente recai sobre a causalidade: o que provocou os desastres de Jó? Esses amigos labutam arduamente para manter a questão dentro das referências um tanto simplórias, sobre lei e sabedoria, contidas no Deuteronômio como eles as entendem, ou pelo menos acham que entendem. De algum modo Jó deve ter perturbado o equilíbrio da justiça divina, que deve ser o equilíbrio correto. Se esta não for a resposta, não há resposta humana, e devemos nos conformar com os mistérios dos desígnios de Deus, com a esperança de que tenham mais sentido do que aparentam ter. A primeira vista a aquiescência de Jó (42:3) parece concordar com isto, o que implica que seus amigos estiveram sempre certos, embora se declare expressamente que eles não estão (42:7).

Jó "se tem por justo" (32:1) apenas do ponto de vista de seus amigos: ele não protesta inocência, mas considera que há uma vasta desproporção entre o que lhe aconteceu e qualquer coisa que porventura tenha feito. Em outras palavras, a coisa não cabe no quadro de referências da lei e da sabedoria, e nenhuma explicação causai dá conta daquilo. Todos os quatro expositores, ou cinco, com Eliú (que se pensa ser um acréscimo posterior), são profunda-

mente pios, e a única explicação que não lhes pode ocorrer é aquela que já se deu ao leitor: Deus fez uma espécie de aposta com Satã sobre a fidelidade de Jó. Uma tal coisa, para eles, teria parecido não só frívola, mas blásfema, uma vez que sugere de fato que Deus tem um interesse e um empenho particular, todo e só seu, em tudo aquilo.

Olhando de novo para aquele esquema de imagens demoníacas percebemos que não há problemas no fato de a última fala de Deus, no Livro de Jó, não fazer referências ao pacto com Satã, nem no fato de que este desapareça após o segundo capítulo. Behemot e Leviatã, metaforicamente, são idênticos a Satã; a diferença fica por conta da perspectiva de Jó. Já observamos que o relato bíblico sobre a criação é ambíguo, no sentido de que as trevas e o caos, primeiro, estão fora da ordem criada, e logo são dialeticamente incorporados nela, graças à separação das águas e da terra, e da luz e da treva. Portanto Leviatã e Satã podem ser encarados tanto como inimigos de Deus, de fora da criação, quanto como criaturas de Deus, dentro dela. No Livro de Jó essa última perspectiva prevalece consistentemente, e só nele: Satã é um adversário tolerantemente admitido nas cortes de Deus; quanto a Leviatã, mais parece uma criatura por quem Deus sente algum orgulho.

No começo, entretanto, o papel de Satã é bem tradicional: o de um acusador cínico; sua entrada no poema coloca todo o quadro de referências típico de uma promotoria, mais a defesa, o julgamento e tudo o mais: tudo isso é a visão satanicamente “iniciada” sobre a situação humana “decaída”. Jó tem confiança em ter um defensor (o termo “remidor”, de Jó, 19:25 talvez seja demasiado cristão, mas o sentido da expressão original, “go’el”, não fica muito longe disso). Mas ele também deseja, como o personagem de O *processo,* de Kafka, que, aliás, parece um típico comentário sobre o Livro de Jó, que seu acusador se identifique, de modo que ele viesse pelo menos a saber qual é squ caso. Ele deseja que seu acusador escreva um livro (31:35), e já observamos que Byron talvez estivesse certo ao chamar a história de “a escritura do diabo”. O caso contra Jó é simples: ele vive num mundo em que uma grande parte

do poder está em mãos de Satã. Jó, assim como o bom samaritano da parábola de Jesus, vem de um país tradicionalmente inimigo de Israel 0*erbfeind*), presumindo-se Uz em Edom, e assim como Israel no Egito ele está exposto a um processo arbitrário quanto à natureza e ao destino, independentemente da autenticidade de seus sentimentos pios. Se perguntarmos a um soldado por que mata gente que não lhe fez mal, ou a um terrorista por que mata inocentes com suas bombas, ambos poderão responder que há uma guerra declarada, e que não há inocentes em país inimigo. Essa resposta é do tipo psicótico; mas é a resposta que a humanidade tem dado para explicar, na história, atos de agressão. Jó vive em território inimigo, em meio ao poder

satânico e pagão que, simbolicamente, é o ventre do Leviatã, ou seja, a interminável extensão do tempo e do espaço.

A magnífica conclusão da fala de Jó (29-31) é o clímax do poema; em nenhum outro lugar da literatura há afirmação tão poderosa da essência da dignidade humana num mundo estranho quanto na palavra desta criatura miserável que esfrega suas chagas com um caco de cerâmica. Um dos pontos em questão neste grande teste é o da identidade em relação à propriedade: quanto pode um homem perder do que tinha sem que isso afete o que seja? Logo antes Deus traçou grosseiramente uma linha divisória entre as posses de Jó e a sua “vida” (2:6), mas neste ponto começamos a ver o que a "vida” significa para a humanidade: uma consciência nem orgulhosa nem rebaixada, mas responsável, e que aceita a responsabilidade que se ofereça. Inequivocamente Deus ganhou a aposta. As imagens sugerem um homem nas primícias da vida: Jó

não é daqueles reis idosos e impotentes cujas filhas podem ser engolidas por um monstro. Seus amigos, que são velhos, já falaram; Eliú, que é jovem, ainda tem o que dizer. Eles são o contínuo ciclo da voz da lei e da sabedoria. Jó deixa a fala de Eliú sem comentário, seja em seus aspectos presunçosos, seja nos aspectos genuinamente originais de sua eloqüência, se é que estes últimos não dão o tom de tudo. Mas ele, Jó, já ouviu tudo aquilo antes: tudo ali é verdadeiro e ao mesmo tempo absurdo. Ele, Jó, espera por uma voz completamente outra: súbito, do torvelinho, ela vem.

Mas num primeiro momento ficamos decepcionados. Deus parece repetir Eliú, dizendo que ele fez o mundo e Jó não, e que, portanto, Jó não tem o direito de questionar o que quer que seja. Começamos por ali a suspeitar de que algum editor temeroso, depois de tudo escrito, tenha se decidido a tudo sabotar, de modo a justificar os caminhos da superstição humana e da escravidão moral a Deus. Mas mesmo que tal editor tenha existido, ele deixou o suficiente do poema original para que possamos enfrentá-lo: ou seja, sua existência é uma hipótese que peca pela sua própria facilidade. O fato de a fala de Deus cair numa série de questões retóricas às quais “não” é a única resposta parece dar-lhe um ar gabola e fanfarrão; com certeza ali não há “resposta” para o “problema” de Jó. Mas alguma vez pensamos que um poema tão grandioso se revelaria um problema dotado de resposta? Lá no começo sugerimos que responder a uma questão é aceitar suas suposições; ao respondê-la consolida-se o nível mental em que ela se põe. Questões reais são patamares na formulação de melhores questões: respostas nos roubam o direito de formulá-las. Então, mesmo se insatisfeitos com o desempenho de Deus, reconheçamos que um Deus pronto a tudo explicar servilmente seria

mais desprezível do que qualquer dos divinos e mais reacionários fanfarrões.

Lembramo-nos de que Jó ia em direção à consciência de que não há possível explicação causai para sua condição alienada. Num certo sentido Deus fala aqui a partir da própria consciência de Jó: qualquer explicação causai nos leva de volta a uma Causa Primeira, ou seja, a criação. As questões retóricas significam então, neste contexto, o que segue: não se busquem causas para a criação; aí não há resposta, daí não vem ajuda. Como pôde Jó chegar a tal situação: essa pergunta é menos importante do que a de como pode ele sair dela. E ele pode se livrar do caos e da treva que nela permanecem apenas porque ele dela não participou. A fala de Deus, se estivermos certos a respeito de seu significado geral, não faz nenhum sentido se não atentarmos para as presenças de Behemot e Leviatã, sem seu final: essas presenças são a chave para o seu entendimento. O fato de que Deus possa mostrá-los a Jó significa que este está fora deles, e que não mais se encontra sob seu poder.

Embora o Livro de Jó seja usualmente classificado entre as tragédias, ele é tecnicamente uma comédia, devido a seu “final feliz”, quando Jó é restaurado em sua prosperidade. Em sua forma convencional de renovação, este tipo de conclusão não costuma ser muito convincente. Gente que perde suas filhas não se consola com novas; as condições do sofrimento podem ser abolidas, mas as suas cicatrizes permanecem. De novo, uma renovação, ou uma restauração futura são mais compreensíveis como o tipo de uma transcendência presente. Mas essa transcendência dificilmente será tal que leve a um estado completamente diferente do ser, como seria, por exemplo, o despertar de um sonho: se o mundo

restaurado tivesse uma solução de continuidade com este das chagas e dos amigos intolerantes, o poema não faria sentido.

A seqüência de resoluções, ao final, segue o padrão bíblico usual. Primeiro, há uma restauração da comunidade humana: ficamos sabendo que Deus se dobrou pela prece de Jó quando este orou por seus amigos, embora o que eles dissessem "em favor de Deus", citando Eliú, não fosse aceitável. À rein-i tegração da comunidade humana segue-se a transfiguração da natureza, numa forma pastoral humanizada. Uma das novas filhas de Jó tem por nome algo que significa uma caixa de sombra para os olhos'. Quem sabe, ao vermos Jó restaurado, víssemos, ao invés de belas filhas ou dezesseis mil carneiros, um homem que viu o que não vimos, que sabe o que não sabemos.

Pelo que sabemos de todas as fórmulas orientais de auto-humilhação, algum tipo de mensagem confidencial deve passar de Deus a Jó. Dela ouvimos fragmentos: "repreendo-me" e o "eu te ouvi pelo que a orelha ouve, mas agora te vê o meu olho" (42:5-6). A primeira frase significa primordialmente que aquilo que poderíamos considerar como a percepção egocêntrica de Jó

' Cornustíbio. (N.T.)

desapareceu com sua contrapartida objetiva, ou seja, o Leviatã. A segunda, embora ali também esteja o pronome da primeira pessoa, reivindica nada mais, nada menos do que uma visão direta de Deus, coisa que a Bíblia, mesmo o Novo Testamento, sempre atesta de modo muito cauteloso, quando e se o faz. Uma afirmação anterior de mesmo conteúdo (19:26-27) parece ter sido retocada por um editor. A referência a Jó no Novo

Testamento (Tiago, 5:11): “Vós ouvistes qual foi a paciência de Jó e vistes o fim do Senhor” tem em si o mesmo salto do ouvir ao ver, mas dentro de uma referência cristã. O que ali os leitores de Tiago “viram” foi a vinda de Cristo. Mas Jó parece ter percorrido todo o ciclo da narrativa bíblica, da criação à queda, através das pragas do Egito, os dizeres dos patriarcas a respeito da lei e da sabedoria, o relance das visões proféticas que rompem a cadeia da sabedoria, até a visão final da presença e do conhecimento de que em meio à morte estamos em plena vida.

Estendemos de algum modo nossa afirmação anterior de que o Livro de Jó, embora classificado como da sabedoria, necessita da perspectiva profética para ser de fato entendido. Jó não segue a linha horizontal da prudência e do precedente; segue mais a forma em U, da prosperidade primordial, da humilhação e queda, e do retorno. O elemento profético neste livro, portanto, tem a ver com sua forma narrativa. Isso, por sua vez, nos lembra a preocupação bíblica com a narrativa[5], ou o *mythos* em geral, que pode ser ficcional, como neste caso ou no das parábolas de Jesus, ou mesmo mais próximo daquelas categorias históricas vagamente ditas “não-ficcionais”. A ênfase no aspecto narrativo, junto ao fato de que a Bíblia toda está encerrada numa moldura narrativa, distinguem esse livro de muitos outros livros sagrados. Os sutras budistas empregam pouca narrativa; o Corão consiste em revelações reunidas depois da morte de Maomé, compiladas por ordem de tamanho, sem princípio narrativo, aparentemente. A moldura narrativa da Bíblia é parte de sua ênfase na forma da história e na colisão específica com o movimento temporal que sua revelação deve propiciar. Num certo sentido, portanto, a libertação de Jó é a sua libertação de sua própria estória, o movimento

no tempo que se transcende quando não mais necessitamos do tempo. Algo muito semelhante se passa com a relação de Jesus com a narrativa da Paixão, que é o cerne dos Evangelhos. Para o leitor, a inferência pertinente é a de que o anjo do tempo, a que o homem se prende até o raiar do dia (Gênesis, 32:26) é tanto um inimigo como um aliado, um poder que tanto ilumina como inutiliza, e que desaparece apenas quando tudo o que há para ser experimentrado já o foi.

' Encontram-se visões paralelas a estas que aqui apresento em Hermann Hesse, “Ein Stukchen Theologie", *Gesammelte Schriften,* 1957, vol. VII, pp. 388-402.

1

Ver *Works of John Milton,* XVIII, ed. Columbia, 1938, p. 229.

2

Ver "All Souls’ Night", *Collected Poems,* 1950, pp. 256.

' Na versão brasileira corrente lê-se: “e os israelitas se indignaram em extremo”, ao invés de “houve extrema indignação contra Israel”, o que dá um sentido totalmente diverso. (N.T.)

” Kemosh, ou Camos, foi um dos deuses, junto com Moloc, a quem Salomão ergueu templos, quando já ancião, enquanto também se dedicava ao culto de Astarté, deusa dos sidônios, além de, segundo a Bíblia, cultuar suas setecentas mulheres e trezentas concubinas moabitas,

3

' Esdras II: livro apócrifo já aqui mencionado mais de uma vez. (N.T.)

4

Era um deus-peixe, um herói cultural na Mesopotamia. Ver S. H. Langdon, “Semitic Mythology”, em *Mythology of All Races,* 1931, vol. IV, pp. 103-5. A única informação que temos dele vem de uma fonte bem recente, mas os eruditos na matéria em geral o identificam com o deus sumério Ea, ou Enki. [Oannes é um deus-peixe a que se atribui cabeça e pés humanos e que comparecia regularmente às margens para ensinar aos homens coisas como a escrita e as artes. Seria um mensageiro de Ea, uma deidade das águas doces ou correntes.

Linguagem II

Retórica

Até aqui nos concentramos na unidade da narrativa e das imagens bíblicas. Alguns aspectos dessa unidade são muito evidentes, como o cuidado em indicar um princípio e um fim. Dificilmente poderíamos encontrar um começo mais lógico do que o expresso nas primeiras palavras do Gênesis. Apesar de difícil para os aficcionados de uma leitura "literal", o Livro do Apocalipse fica muito mais simples quando o lemos tipologicamente, como um mosaico de alusões às profecias do Antigo Testamento. Seu autor parece mais próximo do texto em hebraico do Antigo Testamento do que a maioria dos autores do Novo, e parece não ter muita consciência dos outros livros que compõem este último. Mas quanto mais se estuda o Apocalipse, mais o leitor se convence de que foi deliberadamente escrito como uma coda, um *finale* para todo o cânon. Ele termina com esconjuros típicos desse modo de escrever, para que nada se-' remova nem se acrescente a "este livro", e com maldições apropriadas para quem tente fazê-lo. A primeira referência "deste livro" é o próprio livro do Apocalipse, mas é muito difícil verem-se estas palavras no fim de toda a Bíblia sem lhes atribuir um significado mais amplo, e um significado que talvez seja mesmo proposital. Há protótipos disso no Deuteronômio, 4:2 e em outras passagens.

Pelo meio do Livro do Apocalipse (ver 11:1 e seguintes) um anjo exorta o autor a tomar de uma "cana" para medir o templo de Deus. A fonte dessa passagem é Ezequiel, 40:3 (ver também Zacarias, 2:1), onde a

palavra para “cana” é *qaneh,* de onde, em última instância, deriva a nossa palavra “cânon”. Lembrando-nos de que na tipologia cristã o templo antitípico é o corpo de Cristo ou a palavra de Deus, perguntamo-nos se isso de medir o templo não é

uma figura que se relaciona com o estabelecimento de um cânon de textos. De qualquer modo as duas “testemunhas”, Moisés e Elias, os dois pilares das Escrituras tais como o autor do Apocalipse as conhecia, aparecem logo a seguir.

Os israelitas, aparentemente, não eram muito hábeis[1] em manufaturas; não se distinguiram pela arquitetura nem pela estatuária, nem mesmo pela cerâmica. Sua grande realização no terreno das construções, o templo de Salomão, além de construído por estrangeiros, era na verdade de proporções bem modestas, embora o cronista de séculos mais tarde, bastante entusiasmado, o transformasse numa coisa digna de um conto de fadas, brilhando ali algo como vinte toneladas de ouro. Mas em geral foram os reinos pagãos que edificaram templos e palácios de fato impressionantes; enquanto isso, os israelitas produziram um livro. Sem dúvida, na melhor das hipóteses isto pareceria apenas como um prêmio de consolação para um povo que via em edificações algo mais substancial do as palavras. Mas já há muito tempo a história inverteu essa perspectiva. A ironia expressa no soneto de Shelley, “Ozymandias”, também fora familiar a escritores de épocas anteriores. Nínive foi a grande cidade do mundo antigo; o autor do Livro de Jonas (3:3) assegura que três dias eram necessários para atravessá-la, o que consiste num tributo muito impressionante ao tamanho, senão da própria Nínive, pelo menos da sua legenda. Mas ela desapareceu subitamente, coberta

pelas areias do deserto, e assim permaneceu até meados do século XIX da nossa era.

No Livro de Jeremias (36:20 e seguintes) há uma cena extraordinária, em que o secretário do profeta assenta-se no palácio real, lendo um rolo manuscrito para o rei, onde constam principalmente denúncias contra sua louca e obstinada política de resistência à Babilônia. Aqui e ali o monarca, furioso, corta um pedaço do rolo com uma faca e o joga ao fogo. Este rolo deveria ser de papiro; o preço de um pergaminho certamente estaria fora do alcance do 'profeta e, além disso, a resistência deste último material certamente estragaria o efeito do real gesto. O palácio do rei desapareceu por completo em alguns anos, enquanto o Livro de Jeremias, confiado ao material mais frágil e combustível produzido no mundo antigo, parece estar em muito boa forma. A supremacia do verbal sobre o monumental parece ter em si algo da supremacia da vida sobre a morte. Qualquer forma individual de vida pode ser aniquilada pelo menor acidente, mas a vida como conjunto tem um poder de sobrevivência que é maior do que o de qualquer coleção de pedras.

Algumas das nações antigas demonstraram pouco interesse em registrar por escrito suas mitologias. Os egípcios conheciam o mito de Isis e Osíris por milênios, mas aparentemente quem primeiro o registrou por completo, ou

numa narração consecutiva, foi Plutarco. Os povos semitas, inclusive os assírios, tinham um cuidado que se pode chamar de documental a respeito de suas tradições mitológicas; mas o devotamento dos hebreus a um corpo canônico de escritos parece ser único. E possível que outra passagem do Antigo Testamento apanhe o

nascimento dessa devoção. Durante o reino de Josias, um dos últimos reis de Judá, executam-se reparos no templo e descobre-se, por acaso, um documento. Levado e lido este ao rei, o monarca observa:

“Ide, consultai o Senhor por mim, e pelo povo e por toda a Judá, sobre as palavras deste livro que se achou: porque a ira do Senhor se acendeu grandemente contra nós: porque nossos pais não ouviram as palavras deste livro, deixando de fazer tudo o que nos fora prescrito” (Reis iy 22:13).

O mais interessante desta passagem está na óbvia convicção, por parte do rei, de que era da mais alta importância que todo o povo tomasse conhecimento do conteúdo de um documento escrito. Inevitavelmente este documento seria um livro da lei; os elementos sociais que primeiro se confiam à escrita são as leis. Mas considerando-se que a democracia contemporânea está de fato baseada no acesso aos documentos públicos, podemos contemplar, nesta passagem, a história dando uma virada decisiva.

Muitos eruditos aceitaram como verossímil a hipótese de que este livro assim descoberto fosse o atual Deuteronômio, ou algum outro a ele relacionado. No atual arranjo dos cinco primeiros livros do Antigo Testamento o Deuteronômio (essa palavra significa “segunda lei”, ou “repetida”) está em último lugar, onde se parece mais com um sumário ou um adendo em relação aos outros quatro. Continuando-se o processo, reeditaram-se as matérias dos quatro primeiros livros; coletaram-se escritos dos profetas, mais antigos do que os daquele livro; escreveram-se relatos históricos sob sua influência; e assim se veio até o estabelecimento do cânon do Novo Testamento em torno , da primeira lei do

cristianismo, a de amar a Deus (Mateus, 22:37), que é uma citação do Deuteronômio, 6:5. Essa teoria histórica não é essencial para minha perspectiva, mas ela dá, e isto sim é essencial aqui, uma dimensão de tempo e de crescimento à suposição de que a Bíblia tenha uma unidade de imaginação. O encerramento do cânon é um processo mais misterioso, mas pelo tempo de Jesus, enquanto o *status* de alguns poucos livros ainda permanecia indeterminado, havia um sentimento geral de que a lei estava completa e de que a voz da profecia cessara. Produziu-se um corpo muito amplo de escritos pós-proféticos, conhecidos como apocalípticos, tanto por parte de autores cristãos como judeus, mas à exceção do Livro de Daniel no Arntigo e do Apocalipse no Novo Testamento nenhum deles foi aceito no cânon como o conhecemos.

Em todos os campos de erudição há um corpo central de dados aceitos como aqueles que merecem atenção, efetivamente, equivalentes àquilo que se pode considerar como fatos de fato estabelecidos. A erudição histórica sobre a Bíblia produziu um corpo menor de informações do que se poderia esperar a partir de seu núcleo. A maior parte dos princípios estabelecidos a esse respeito são negativos, e muitos deles têm a ver com questões tradicionais sobre autoria. Há um corpo de escritos, além dos Apócrifos, que data de um século ou mais ou menos isso antes de Cristo, que se chamam de “Pseudepí-grafos". Isso significa “escritos falsos”; alguns deles, como o Livro de Enoc, são atribuídos a figuras venerandas que certamente não os escreveram. A maior parte das informações estabelecidas e aceitas da erudição sobre a Bíblia vão no sentido de demonstrar que muitos, senão a maioria, dos livros são pseudepígrafos igualmente.

Isto afeta muito pouco o texto bíblico; afeta mais a percepção com que ele tenha sido bombasticamente aceito. Apesar disso, há mais ou menos um século as pessoas se sentiam escandalizadas ao ouvir que Moisés provavelmente não escreveu nada do Pentateuco; que Davi e Salomão não escreveram os Salmos nem a Sabedoria; que o “Livro de Isaías” não foi escrito por Isaías mas é uma coleção de oráculos coletada durante vários séculos; que o Livro de Daniel ali pelo meio passa a ser escrito em aramaico, o que significa que seu autor não podia ser contemporâneo de Nabucodonosor, a menos que um livro que no meio deixasse o latim e passasse ao italiano pudesse ser contemporâneo de Júlio César; e que provavelmente nenhum dos discípulos mencionados nos Evangelhos escreveu alguma linha do Novo Testamento, sem falar que algumas das cartas mais pessoais e típicas de Paulo com certeza não foram escritas por sua mão.

Há muito de aprendizado e de ingenuidade empenhados na resistência a tais conclusões; argumentos baseados nas fórmulas do tipo agora-vamos-ver-o-que-temos ainda aparecem. As ansiedades de tais argumentos se baseiam em modernas suposições sobre a indústria livreira e da escrita que são irrelevantes para a Bíblia. A afirmação de que o amado discípulo João escreveu o Evangelho de João, as três epístolas de João, e talvez ainda o Apocalipse, mesmo se fosse verdade, ainda assim não seria argumento de valor quanto à "autenticidade” desses textos. O mesmo vale para as concepções de "inspiração” em geral invocadas nestas questões, ou seja, algo como um estado de semitranse em que um autor se transforma numa santificada fita gravadora de um ditado imediato do que parece ser uma fonte externa. Vemos que isto, mais uma vez, é uma concepção centrada na autoria, coisa que se

desenvolveu em tempos posteriores àqueles que, supostamente, eram os da revelação. Mas a Bíblia não é um livro que, diriam pessoas cujo gosto estilístico é diverso

do meu, fosse de “autoria”: eis aí uma concepção de pouca importância na composição da Bíblia, o que também descarta coisas como “inspiração”. A palavra “autor”, aliás, é usada apenas num sentido prático e de fato devia ser mantida entre aspas.

Por exemplo: a tradição atribui o terceiro Evangelho a Lucas, sem discordância. Isso significa que se diz ser ele o autor do Evangelho, ou tal no sentido de ser aquele que o escreveu por inspiração divina. Mas nada ali tem alguma probabilidade de ter sido escrito por Lucas, pelo menos a partir do quarto versículo. O Evangelho de Lucas, como a maior parte dos livros da Bíblia, é uma compilação editada a partir de vários documentos[2]. De acordo com a visão que ainda hoje prevalece, ele baseou-se em Marcos e numa coleção de ditos de Jesus chamada de Q (do alemão *Quelle,* fonte), sendo que esta última também é fonte de Mateus. Por muito tempo Q foi apenas uma hipótese erudita, mas a descoberta do assim chamado Evangelho de Tomé forneceu uma evidência palpável de que algo como Q existira de fato. Há coisas peculiares a Lucas, como o “Magnificat” e o “Nunc Dimittis”, hinos que se encontram logo no começo; mas tampouco ele deve ter sido seu compositor. Este tipo de edição e de compilação são trabalhos muito conscientes e deliberados; se o conceito de "inspiração” se estender até abrangê-los, também não trará novos argumentos em favor da autoria.

O mesmo acontece com o Pentateuco, editado a partir de quatro ou cinco documentos principais que diferem

muito entre si quanto à natureza e à data, de acordo com a visão predominante. Mesmo sem levar em conta as complexidades da erudição exigida por tal trabalho de edição, que algumas vezes sugere uma atividade meio esquizofrênica com tesoura e cola, uma coisa fica muito clara: se a Bíblia for “inspirada” em algum sentido, seja no sagrado ou no secular, este conceito deve se estender necessariamente aos processos de edição, consolidação, redação, colagem, comentário e expurgo. Não há como distinguir a voz de Deus daquela do redator do Deuteronômio.

Também é fútil a tentativa de distinguir o que na Bíblia é “original”, as vozes de seus grandes gênios proféticos e poéticos, daquilo que nela seria acréscimo ou corruptelas supostamente postos à volta. Seus editores estão muito além de nossas possibilidades para que possamos enfrentá-los: pulverizaram a Bíblia a tal ponto que a noção de individualidade, seja qual for o seu sentido, ali não tem lugar. E claro que há estilos retóricos muito diferentes entre si na Bíblia, e aqui e ali vislumbramos a personalidade de um escritor:

no Eclesiastes, em Jeremias, nas Epístolas de Paulo. Mas o autor do Eclesiastes também era um editor: ele “pôs em ordem muitos provérbios” (12:9) cuja autoria não reivindica. Nas Epístolas de Paulo não temos muita certeza sobre quando sua mão cessa e outra começa. Possui-nos a tal ponto a moderna noção de que todas as qualidades que admiramos em matéria de literatura provém da individualidade de um autor que fica muito difícil para nós compreender e aceitar que esse esmagar constante da individualidade tenha produzido mais originalidade e brilho, ao invés de menos. No entanto, parece que assim foi.

Pode-se encontrar uma possibilidade de explicação deste processo na tipologia. No Evangelho de Tomé encontram-se a maior parte das beatitudes, mas não reunidas num único lugar, como estão em Mateus. A conta usual fala de dez beatitudes, correspondentes aos dez mandamentos da revelação mais antiga, parodiados no mundo demoníaco pelas pragas do Egito, usualmente apresentadas como sendo dez. O Sermão da Montanha, onde aparecem as beatitudes, é em grande parte um comentário sobre os dez mandamentos. Talvez a própria concepção do Sermão da Montanha tenha uma raiz editorial, surgida na elaboração do texto de Mateus, enquanto uma contrapartida cristã da lei recebida no Monte Sinai. Assim sendo, a idéia de reunir as beatitudes deve também ter surgido com Mateus, ou com um predecessor (Lucas também possui uma coleção, mas menos extensa). Tais noções podem espantar nossa expectativa de leitores, guiada por suposições ligadas a um moderno formalismo e por condições culturais que Mateus não tinha por que compartilhar, nem mesmo compreender. De qualquer modo aquilo em que os escritores dos evangelhos se ocupavam não cabe nas convenções usuais da moderna autoria, fosse essa atividade fato ou ficção.

Seja qual for a verdade sobre a antiguidade da escrita em comparação com a tradição oral - algo bastante brumoso hoje em dia - esta última costuma ser anônima, enquanto uma tradição escrita completa tende a identificar a autoria. Pseudônimos, que achamos dentro e fora da Bíblia, são passos intermediários entre ambas, e são algo muito difícil para a compreensão da mente moderna. Correspondem a uma prática mais primitiva do que aquelas outras, descendente do hábito de ver todo o sagrado como secreto, como algo que só pode ser comunicado oralmente. Em tais

procedimentos o “autor” é a primeira pessoa que liberou o segredo, ao mesmo tempo alguém legendário, perdido nas névoas do tempo. A literatura do ocultismo é intimamente relacionada a esta tradição. No caso da escrita ocultista normalmente há, ou supõe-se haver, uma longa tradição oral precedente. Essa tradição não se comunica à escrita a não ser quando já começa a se romper. Daí que no ocultismo escrito ocorra freqüentemente uma identificação com uma figura legendária.

Por exemplo, a literatura “hermética”[3], tão em voga no século *XV,* atribuía-se a um legendário Hermes Trimegistus; via-se como incorporadora da sabedoria do antigo Egito, em que o próprio Moisés seria um iniciado. Entretanto o que possuímos de literatura hermética são trabalhos alexandrinos e neoplatônicos que datam dos primeiros séculos da era cristã.

Em algum momento a identificação por pseudônimo começa a ir de encontro ao *ethos* de uma cultura escrita desenvolvida, que declara aquele tipo de autoria fantasiosa, ou pior, fraudulenta. A Epístola de Judas (14) aceita o Enoc do Gênesis como autor do Livro de Enoc; mas houve quem compreendesse que isso era impossível, e o livro caiu em desgraça, desaparecendo do mundo ocidental até o final do século VIII. Num trabalho de literatura essa identificação é puramente fantasiosa, como no caso de Browning se identificar com Fra Lippo Lippi, ou Ezra Pound com Simão Zelote. Reconhecemo-nos muito próximos desse tipo de região da fantasia no Eclesiastes, quando o autor diz “eu o pregador era rei em Jerusalém”, identificando-se, portanto, com Salomão. Nos primeiros tempos do cristianismo há também uma estória chamada de *Os reconhecimentos clementinos,* cujo autor diz-se que é

Clemente, uma figura bem conhecida da Igreja Primitiva. Seu protagonista é Pedro, e o livro tem afinidades com as estórias romanescas gregas, ficando na fronteira entre a caracterização por pseudônimo e a fantasiosa.

Escrevendo por volta de 200 d.C., Tertuliano[4] nos fala de um sacerdote que escreveu um livro fraudulento sobre Paulo, dizendo que, ao ser descoberta a autoria, o verdadeiro autor foi degradado, perdendo o cargo. Seus superiores devem ter achado, e para nós isso soa razoável, que mesmo não sendo o o livro escrito em primeira pessoa qualquer um que sugira ser o Apóstolo Paulo, e não o é, é um mentiroso, e que a verdade não está com ele. Mas o malfadado sacerdote pensava estar homenageando o apóstolo ao associar este com seu livro. E digo “malfadado” conscientemente, pois a Segunda Epístola de São Pedro no Novo Testamento, talvez não muito distante temporalmente daquele livro do sacerdote, diz ter sido escrita por Simão Pedro, apóstolo do Senhor, e poucos eruditos na matéria aceitarão essa assertiva. E claro que se podem desenvolver conexões com Pedro, e de vários modos; mas o odor da racionalização paira sobre todas. Pedro II fica bem caracterizada, quando a situamos no *ethos* de uma cultura escrita, como uma pia fraude. Mas inferir que não deveria estar no cânon porque é atribuída a um pseudônimo seria sintoma de uma imaginação histórica muito pouco desenvolvida, além de começar um processo que descartaria a maior parte da Bíblia.

É claro que alguns auxílios da fé, como a noção de inspiração divina, transitam melhor se houver um autor identificável, como é o caso do Corão. Como a maioria dos livros sagrados, o Corão tem origem no ditado e em

notas tomadas por um secretário; mas há apenas um intermediário: nada iria para o Corão que não tivesse origem em ou, teologicamente falando, através de Maomé. Mas o Corão é um livro posterior em relação à Bíblia, e muito mais homogêneo. A Bíblia é, em primeiro lugar, um mosaico, para usar uma palavra não menos precisa do que a feitio, neste caso. Ela é um mostruário de mandamentos, aforismas, epigramas, provérbios, parábolas, enigmas, excertos, dísticos em paralelismo, fórmulas, contos do populário, oráculos, espifanias, "gattungen", sentenças, fragmentos ocasionalmente em verso, glosas marginais, lendas, aparas de documentos históricos, leis, correspondência, sermões, hinos, visões extáticas, rituais, fábulas, listas genealógicas, e por aí a fora. Todos esses elementos, para valermo-nos de uma expressão de Milton na *Aeropagitica,* são contíguos, não contínuos; de nada adianta procurarmos em meio a eles uma consistência de continuidade, daquela que encontramos em verso ou prosa controlados por uma única mente.

Uma vez livres do fetiche da autoria individual, reconhecendo que penetramos então um mundo mais objetivo, podemos perceber muitas formas de unidade, e de tipos variados. A crítica atravessou caminho semelhante ao tratar dos textos homéricos. Primeiro não se punha em dúvida que um homem chamado Homero escrevera tanto a *Ilíada* quanto a *Odisséia*; daí os poemas foram divididos em fragmentos pelos críticos analíticos; a erudição mais recente está de volta à noção de um "Homero". Mas este novo "Homero" não é um homem, mas uma metáfora do fato de que mais uma vez lemos aqueles dois poemas como unidades. Do mesmo modo, o Livro de Isaías não é uma unidade autoral, mas é uma unidade pelo que se segue: uma seqüência de oráculos agrupados em torno de três focos principais

que nos levam através de três grandes estágios narrativos: a queda de Israel, seu cativeiro e seu retorno, com advertências. Ou ainda: o arranjo Hebreu do Antigo Testamento, que é muito mais esquemático do que o cristão (derivado este último arranjo da Septuaginta), divide seus livros em Lei, Antigos Profetas ou Relatos Históricos, Novos Profetas e uma miscelânea chamada de “Escritos", incluindo-se aí o Livro de Daniel e a história mais recente das Crônicas (ou Paralipômenos). Já o Novo Testamento mostra uma estrutura muito mais condensada, mais curiosamente organizada em seqüências paralelas, onde os Evangelhos correspondem à lei, os Atos dos Apóstolos aos relatos históricos, as Epístolas às profecias, e o Apocalipse, que deve tanto em seu espírito ao Livro de Daniel e ao relato imaginoso sobre o templo que consta nos Paralipômenos, aos Escritos.

No arranjo hebreu o cânon do Antigo Testamento termina no Segundo Livro dos Paralipômenos, cujas últimas palavras são uma exortação de Ciro para que os israelitas retornem à sua terra natal. Como tipo da futura restauração de Israel, este final dá uma conclusão lógica e efetiva à Bíblia do ponto de vista do judaísmo. O cristianismo não tinha interessse em dar um fim dramático a uma estória que imaginava ter um seguimento, mas a abertura do Evangelho de João, já vimos, devia ser o antitipo cristão do relato da criação no Livro do Gênesis. Parece versossímil também a idéia de que houve uma intenção de que este Evangelho fosse o primeiro no cânon do Novo Testamento. Graças, no entanto, a um acidente histórico, ele foi o último dos Evangelhos a ser admitido, e assim ficou em quarto lugar, interrompedo o fluxo narrativo que existe entre Lucas e os Atos.

E notável que a Bíblia invista tanto quanto faz em unificar seu material, e a ansiedade perceptível no judaísmo para fechar o cânon da lei e dos profetas, e as ansiedades semelhantes do cristianismo estão ligadas àquele empenho. Mas a unidade, um dos princípios artísticos primordias para os trabalhos de arte desde os tempos de Platão, também indica a finitude da mente humana, o *cuidado* em trabalhar no sentido da transformação do "imperfeito" ou contínuo no "perfeito", uma forma realizada de uma vez por todas e para sempre. A Bíblia, embora unificada, também evidencia um descuido pela unidade, não porque não a alcance, mas porque a superou, mergulhando numa outra perspectiva, do outro lado daquele conceito. Vamos agora tentar vislumbrar um pouco o terreno desta perspectiva mais ampla.

Por si mesmos o verso e a prosa são normalmente contínuos, e o Antigo Testamento é uma mistura de ambos. Os tradutores da Versão Autorizada conheciam muito pouco a respeito de poesia hebraica, e não distinguem tipo-graficamente o verso da prosa, contrariando assim os moldes modernos de uma tradução. Mas a maior parte dos exemplares da Versão Autorizada em circulação fazem outra coisa que aqui tem muito interesse considerar: imprimem cada verso como um parágrafo, de tal modo que a sentença e o parágrafo formam uma unidade. Isto dá ao ritmo da Versão Autorizada uma característica curiosa de descontinuidade, que não é nem prosa nem verso, mas algo entre os dois, e que não corresponde a algo no original. Esse algo se liga à estrutura paratática do hebraico bíblico, que evita as cláusulas de qualificação ou de subordinação, e que evidencia uma seqüência inexorável de curtas sentenças unidas pelo "e" *{wa).* Os tradutores da Versão Autorizada

inserem algumas vezes um “daí”, “portanto”, “de acordo” ou outros conetivos quase-lógicos, em lugar do “e”. Estas inserções não são necessariamente falhas de tradução, porque *wa* é uma palavra muito versátil, mas é claro que o efeito sonoro difere de um para o outro caso. Em nenhuma outra língua, a não ser o

hebraico bíblico, parece possível juntar tal miscelânea. O Antigo Testamento em hebraico, apesar do uso da Septuaginta, é também o modelo estilístico do Novo, que daquele permenece tão próximo quanto ritmo quão possa permitir a língua grega.

A impressão em separado de cada sentença, ao lado da enumeração dos versos, coisa que não tem base na tradição mais antiga mas é essencial para dar referências ao leitor, é um “artefato” exposto à ação de dois fatores. Primeiro, é uma coisa conveniente para pregadores que procuram passagens; segundo, é uma coisa conveniente para a leitura pública da Bíblia. As traduções modernas assumem uma cultura de leitura individual, silenciosa e rápida; daí que busquem pelo menos para a prosa um ritmo o mais contínuo possível; os números dos versos (ou versículos) que neste contexto se tornam um incômodo, alojam-se ao lado. A implicação disso é que a Versão Autorizada enfatizou apenas um aspecto do ritmo bíblico, talvez mesmo com algum exagero. Mas ainda assim essa ênfase recai sobre algo fundamental. A chave para o imenso sucesso literário da Versão Autorizada está no seu frontispício: "designada para leitura em igrejas”. O ouvido dos tradutores para o ritmo da oralidade, embora com muitos lapsos, era muito afinado; e a sobriedade nos aconselha reconhecer que o caráter permanente de uma tradução advém da sensibilidade do tradutor para com sua linguagem, não do conhecimento erudito sobre

o original. Um tradutor de ouvido espúrio, mesmo se da Bíblia, vai errar continuamente, seja qual for a sua erudição. AVersão Autorizada traduz *Yahweh Tzabaoth* por “The Lord of Hosts” (O Senhor dos Exércitos). AVersão Americana Revista, de 1901, traduz por “Jehovah of Hosts” (Jeová dos Exércitos), o que é muito inferior à primeira. Quem tiver dúvidas, que as faça soar nos próprios tímpanos.

Quanto ao ponto de vista propício aos pregadores, deve-se considerar de passagem quais suposições críticas subjazem à escolha de uma passagem para elaboração de um sermão. A concepção de “passagem”, ou “texto”, neste sentido, implica que a Bíblia seja uma coleção de sentenças carregadas de autoridade, e que o centro de toda a sua estrutura seja qualquer sentença que se olhe. Para os objetivos de um pregador o contexto de uma sentença pode ser tanto as mais de trezentas páginas do todo quanto a sentença seguinte e a antecedente. Idealmente qualquer e cada uma das sentenças é a chave para a Bíblia toda. Isto não é uma afirmativa factual sobre a Bíblia, mas é algo que ajuda a esclarecer a prática de pregadores que conheciam muito bem o seu trabalho, como aqueles da Inglaterra do século XVII. Por exemplo, nos sermões de John Donne pode-se ver como a passagem nos leva, como um guia portando uma candeia, através do vasto labirinto da Escritura que, para o poeta, era uma estrutura infinitamente maior do que a catedral em que pregava.

Temos agora dois princípios críticos com que prosseguir. Um é o de que a Bíblia, em suas convenções lingüísticas, está muito próxima das convenções da oralidade e da tradição oral. O outro é o de que, nela, toda e qualquer sentença é uma espécie de mônada lingüística. De um certo ponto de vista a Bíblia é tão unificada e

contínua como um texto de Dante, e assim a vimos até aqui; de um outro ponto de vista ela é tão descontínua e epifânica como um texto de Rimbaud. E esta perspectiva descentralizada que quero examinar daqui em diante.

Na história de qualquer literatura, a poesia se desenvolve antes da prosa. No inglês antigo, por exemplo, apenas a prosa soa como algo “primitivo”; a poesia é tão madura e sutil quanto qualquer outra. Em parte isto se deve a que os recursos modeladores do verso - o metro, a rima, a aliteração, os epítetos fixos e coisas do gênero - fazem dele o meio mais simples e direto de organizar as palavras de modo convencional, para uma melhor comunicação. Aqueles recursos permitem a pronta memorização e o improviso, ambos coisas essenciais em tempos anteriores a que qualquer coisa que pensemos ser “literatura” fosse habitualmente confiada à escrita. Tais características dão a alguns tipos de verso um poderoso sentido de continuidade, como se demonstra em Homero. Outros tipos de verso são mais meditativos: o ritmo como que se volta sobre si mesmo, completando uma unidade a cada passo. Exemplos desse último caso seriam a elegia latina e o dístico fechado *(stopped couplet*) inglês. A unidade do verso bíblico, que é construído em paralelismos, também é deste último tipo. E uma unidade de dois (ou mais raramente três) membros, no qual o segundo completa o ritmo mas muitas vezes nada acrescenta, ou quase nada, ao sentido. E um ritmo admirável para deixar perceptível a sensação de um diálogo iniciado por Deus, que o leitor completa simplesmente pela repetição:

"Direi eu do Senhor, Ele é meu refúgio e fortaleza, meu Deus, e nele confio eu.

Por certo te livrará do laço do caçador e da peste destruidora.

Ele te cobrirá com suas penas e sob suas asas te abrigarás.

(...)

Não terás medo diante do terror da noite; nem da flecha que de dia voa;

Nem da peste que avança pela treva

nem da destruição em pleno dia” (Salmo 90: 2-6).“

' Na Versão Autorizada, que aqui traduzi diretamente, este salmo é o de número 91. Na versão brasileira corrente, de cuidado literário bem mais frágil, assim se lê:

E interessante ver como este ritmo antitético do verso hebraico permanece no Novo Testamento, que não é em verso, nem em hebraico:

"Ou qual de vós é porventura o homem, que se o filho lhe pedir pão, lhe dará pedra?

Ou se lhe pedir peixe, uma serpente?” (Mateus, 7:9-10).

Ou ainda:

“Se o corpo todo fosse um olho, onde o ouvido?

Se todo ouvido, onde o olfato?” (Coríntios I, 12:17).

O fato de que a maior parte do Antigo Testamento seja em prosa atesta que ele chegou a seu estado atual num

momento cultural já mais tardio. Fragmentos de uma poesia anterior encontram-se incrustrados no texto, desde o Gênese até o Livro dos Juizes: apoiavam-se em registros mais antigos, e muitos dentre eles identificados. O mais importante é o Livro de Jasher, palavra que significa “ereto” mas cuja abrangência é desconhecida e que talvez sugira “heróis”. Se olhamos o Livro dos Números, 21, podemos ver algo da variedade das fontes de que derivam os documentos do Pentateuco: este capítulo inclui, primeiro, um fragmento de uma fonte chamada O *Livro das Guerras de Jeová*; segundo, uma pequena peça de celebração a respeito da feitura de um poço; terceiro, um fragmento de uma coleção de provérbios (onde a Nova Bíblia Inglesa vê “bardos”). Partes desses versos datam de séculos antes do contexto em que os encontramos, sendo que a diferença entre poesia antiga e narrativa posterior muitas vezes fica bem demarcada. A poesia posterior dos salmos e dos profetas segue as mesmas convenções, embora a diferença desta em relação à mais antiga seja tão clara para os eruditos em hebraico quanto o é para nós aquela entre Wyatt e Tennyson. As vezes o fato de que a segunda parte de um dístico em paralelo não queira acrescentar algo ao sentido (do primeiro) pode nos in-

“Dize ao Senhor: Sois meu refúgio e meu baluarte,

Meu Deus a quem me confio.

Porque Ele te há de livrar do laço do caçador E da peste perniciosa.

Cobri-te-á com as suas penas, e te abrigarás sob suas asas.

(...)

Não terás medo do terror da noite,

E da flecha que voa de dia,

Da peste que se propaga nas trevas E da epidemia que grassa pela hora meridiana.”

Por alguma razão Frye não citou o verso intermediário, no lugar do parêntese (...) “Escudo e broquel é a sua fidelidade”. (N.T.)

duzir a um equívoco. O tipo no Antigo Testamento relativo à celebração pelo Cristianismo do Salmo de Domingo, a chegada de Jesus a Jerusalém conduzido por um asno, é o oráculo de Zacarias, 9:9:

“Salta de prazer, ó filha de Sião! Júbilo, ó filha de Jerusalém! Eis aí teu rei vindo junto a ti: justo, e salvador; pobre, montado na jumenta, sobre o potrinho da jumenta”.

Marcos, Lucas e João, lendo esta passagem corretamente como poesia, compreenderam que apenas um animal estava em cena. Mateus, que a lê mais “literalmente”, tenta enfiar dois por ali:

“Ide a essa aldeia defronte de vós, e logo achareis presa uma jumenta e um jumentinho; desprendei-os e trazei-mos” (Mateus, 21:2).'

O paralelismo é uma unidade rítmica, mas tanto quanto os eruditos nos contam não é consistentemente[3] uma unidade métrica; há uma organização métrica presente no Antigo Testamento, sem dúvida; mas também sem

dúvida muitos padrões métricos foram simplesmente varridos do texto pelo processo editorial que, aliás, não tinha o menor interesse pela poesia. A prosa contínua, como vimos, pertence a uma fase posterior da linguagem, e a prosa contemporânea a fases anteriores cai num ritmo muito mais descontínuo, no qual há pouca diferença entre a sentença e o parágrafo. Como vimos recentemente, isto também vale para a prosa bíblica, e daí podemos concluir o princípio de que o ritmo predominante na Bíblia pode tender tanto para a poesia como para a prosa, com pouca diferença entre um e outro caso.

Elogia-se com freqüência a simplicidade do estilo da Versão Autorizada, e esta qualidade também pertence ao original. Mas há diferentes espécies de simplicidade. Um escritor da moderna prosa demótica, ou descritiva, se é dos bons, será tão simples quanto sua matéria o permitir. Isto é simplicidade baseada em igualdade, onde o escritor põe-se no mesmo nível do leitor e apela à razão e a provas, evitando as obscuridades que criam barreiras. A simplicidade da Bíblia é majestática, não igualitária, e certamente não baseada em nenhum sentido de ingenuidade: sua simplicidade expressa a voz da autoridade. A expressão verbal mais pura da autoridade é a voz de comando, como no exército, onde um longo treinamento em pronta obediência a uma ordem é essencial. A retórica do comando é tão paratática quanto as palavras o possam ser: nenhum soldado carregará de baioneta calada respondendo a um parêntese, a uma oração subordinada, ou a um modo subjuntivo. Quanto mais alta

" Na versão brasileira corrente lê-se: “desprendei-a, e trazei-mos". (N.T.)

[5] Ver Otto Eissfeldt, *The Old Testament: an Introduction,* trad, p/o inglês, 1965, parte I, seção ii.

a autoridade, mais inqualificado o comando: qualificar ou adaptá-lo às circunstâncias pode ser essencial, mas para subordinados.

Deus diz: “Faça-se a luz” e a luz se faz, incapaz de protestar que teria sido melhor criar primeiro uma fonte de luz - como o sol, por exemplo. No Decálogo Deus diz: “Não matarás”, ou, em hebraico, algo como “Não matar”. Espera aí, como se diz hoje em dia: nada se fala a respeito de execução judicial, de guerras, ou de legítima defesa. E verdade que o código mosaico tratará desses temas em outras passagens, porque o mandamento se dirige a macacos psicóticos que desejam tão fortemente matar que nem mesmo conseguem compreender uma proibição incondicional de fazê-lo, quanto mais obedecê-la. Portanto, num contexto humano e legal, “Não matarás” não significa de fato esse “não matarás”: significa apenas que “o homicídio privado é um erro, porque é imprevisível, e perturba a autoridade socialmente estabelecida”. O ponto a frisar aqui é que na ordem qualificada é que se ouve mais claramente a voz da autoridade.

Essa voz, quando transmitida por um ser humano, é impessoal, e esta é outra razão por que a individualidade tem tão pouca importância na Bíblia. Nos provérbios da Sabedoria, ela expressa a autoridade da tradição. Nos Profetas, ela vem normalmente precedida de um “Assim disse o Senhor”. O mesmo oráculo está em Isaías, 2:4 e em Miquéias, 4:3, tanto faz quem o tenha proferido. No Livro de Amós o profeta recebe a exortação de um nervoso funcionário para que vá alhures profetizar, e

para que não ataque o "sistema” em seu próprio país. Responde o profeta:

"Ouve agora a palavra do Senhor: lu me dizes, não te metas a profetizar em Israel, nem jogues tua palavra contra a casa de Isaac.

Por isto assim diz o Senhor: tua mulher será barregã pela cidade, e teus filhos e filhas serão passados pela espada, e tua terra será dividida a cordel; tu morrerás em terra poluía" (Amós, 7:16-17).'

O profeta pode estar certo ou errado, ser razoável ou não; uma coisa é certa, no entanto: ele não está blefando. O leão, ao contrário do mono ou do esquilo, não é dado a conversações, e a retórica da autoridade é do tipo leonino: “O Senhor rugirá”, diz o próprio Amós (1:2). E a não ser que seu rugido siga estritamente o ritmo paratático, o leão estará arriscando sua autoridade como rei dos animais. Diz Jesus, de modo semelhante:

Na versão brasileira corrente se encontrará "casa do ídolo”, ao invés de “casa de Isaac”, além de outras discordâncias menores de texto, que afetam o estilo mas não o significado. A “casa do ídolo” é uma referência a Betei, literalmente “casa de Deus”, antiga “Luz”, lugar a 18 km ao norte de Jerusalém, onde se sucederam cultos a Javé e a deuses pagãos: portanto, de certo modo, a própria casa “de Isaac”, isto é, Israel. (N.T.)

“Mas eu vos digo: qualquer que abandonar sua mulher, salvo por fornicação, fá-la

uma adúltera; e quem casar com a divorciada comete adultério” (Mateus, 5:32).

Alguns dentre os eruditos pensam que aquele "salvo por fornicação” é uma interpolação posterior. Uma razão para assim pensar é estilística: o pigar-ro parentético, cautelosamente legalista, não tem lugar num estilo profético; ao contrário, é sinal de que alguém está tentando corromper o Evangelho, transformando-o numa nova lei.

A prosa contínua ou descritiva tem uma autoridade democrática: professa ser uma delegada do experimento, da evidência, ou da lógica. Tipos mais tradicionais de autoridade se expressam numa prosa descontínua, de aforismas, ou oráculos, onde cada sentença é cercada de silêncio. Os filósofos gregos anteriores a Platão - Heráclito, Pitágoras, Anaximandro - professavam seus dizeres e se detinham. Aos discípulos cabia ponderar e meditar, não perguntar algo, coisa que na verdade ele poderia fazer a Sócrates, filósofo bem mais linear. De outro modo: suponhamos que desejamos saber algo sobre yoga, uma disciplina que também se baseia na tradição oral. Há muitos livros sobre o tema, escritos em prosa contínua, mas todos apontam o das Sutras de Patanjali como aquele dotado de uma autoridade superior. Se a ele vamos, nos encontramos num mundo bem diverso, em termos estilísticos. Cada sentença é um aforisma espinhoso, tortuoso, repleto de nós, a exigir um longo tempo de estudo e capaz de levar, por si só, a um comentário bastante extenso. De novo: ao subordinado cabe explicar e qualificar. Os filósofos, que às vézes se agastam quando refutados ou contraditos, sempre se sentiram fortemente atraídos por este estilo aforístico, de uma autoridade inquestionável: encontramo-lo em Espinoza, Leibniz e ainda muito depois, em Wittgenstein. A Bíblia tem menos desse dizer obscuro porque seu interesse primordial é o da ação de caráter ético; seu estilo, como já vimos, pertence ao

campo de batalha, não ao claustro, mas aquele mesmo princípio se mantém.

O ritmo da Bíblia se expande a partir de “cernes”, ou “nós”, como podemos chamá-los, unidades que são muito próximas dos tipos de verso e prosa nela utilizados. Na literatura da sabedoria este cerne é o provérbio, ou aforisma; no caso dos profetas, é o oráculo, usualmente dito em verso, como entre os gregos; na Torá é o mandamento; no Evangelho é a "passagem”, termo que discutiremos mais tarde. Nas epístolas, sobretudo nas de Paulo, com seu estilo coloquial muito vivido e suas metáforas do mundo do comércio e dos negócios, há um sentido maior de continuidade, mas há um ritmo descontínuo subjacente, voltado para a exortação, que às vêzes vem à tona, como nesta passagem:

“Alegrai-vos mais e mais.

Orai sem intermissão.

Dai graças em tudo

1

Ver Josephus, *contra Apion,* 1. ii, p. 15.

2

Qualquer uma dessas afirmações sobre Lucas são objeto de discussão e contestação nos meios eruditos, mas o fato irrefutável de que Lucas é um dos três evangelhos sinóticos, obviamente relacionados e diferentes entre si, perfaz o meu ponto de argumentação aqui.

3

Ver Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition,* 1964, cap 1.

4

Ver James, op. cit., xx, 270.

(...)

Não deixeis apagar-se o Espírito.

Não desprezeis profecias”.’ (Primeira Epístola aos Tessalonicenses, 5:16-20)

Um ritmo tão *staccato* quanto este, ou talvez só um pouco menos, se encontra nos “exempla” das Escrituras, como na seqüência dos “Pela fé Abel”, “Pela fé Enoc”, “Pela fé Noé”, que encontramos na Epístola aos Hebreus, 11.

Já está claro que o que se chamou de metafísica da presença encontramos a cada passo na Bíblia, e que a palavra falada ou tem precedência sobre a escrita ou subjaz a ela. Em geral os grandes mestres religiosos não escrevem: falam, e sua palavra é registrada por secretários ou discípulos. Na Bíblia a palavra escrita, embora toda a permanência que aqui já assinalamos, permanece associada à transitoriedade. Deus fala, e suas palavras são ditas eternas: a escrita não é só uma enorme concessão, mas aquilo que se diz escrito pela mão de Deus no Livro do Êxodo, 32:16 é destruído no versículo 19. Jesus diz que suas palavras sobreviverão ao céu e à terra (Marcos, 13:31), mas apenas uma vez aparece escrevendo, e ainda assim no chão (João, 8:6): é óbvio que o que quer que tenha escrito logo se apagou. Muitos dos profetas escreviam, ou seus oráculos foram registrados por escrito mas o profeta arquetípico é Elias, que, seja lá o que tenha sido, não era um escritor. •

Na poesia recitada é necessária muita repetição, coisa que o leitor prescinde. O poema “Beowulf”, em inglês antigo, contém uma longa recapitulação de uma narrativa anterior, isto porque é muito próximo e ainda reflete as convenções da literatura oral. Também em Shakespeare encontramos perto do final de suas peças uma fala que por assim dizer resume o conjunto, coisa que uma audiência de teatro sempre acha útil. A música, por exemplo, que se dirige sonoramente a uma audiência, é capaz de um índice de repetição que seria intolerável para um leitor. Não desejamos que o cantor de uma ária “da capo” diga apenas “agora volto ao começo e repasso tudo de novo”, mas é isto mesmo que diriam suas instruções. O ouvido exige que um certo período rítmico se complete, independentemente das repetições necessárias.

^ ITá um episódio curioso na Bíblia que ilustra essa questão. No Livro do Exodo, 25 e seguintes Deus dá instruções detalhadas sobre como construir a arca da aliança e outros objetos sagrados, e um artesão chamado Beseleel recebe a incumbência de fazê-los. Numa prosa escrita ordinária poderíamos esperar por uma sentença dizendo que o artesão fizera tudo como ordenado. Mas o que temos, no Êxodo, 36 e seguintes é uma repetição detalhada de

Na versão brasileira corrente lê-se: “ Estai sempre alegres. Orai sem intermissão. Em tudo dai graças (...) Não extingais o espírito de Deus. Não desprezeis as profecias. (N.T.)

tudo, só que ao invés de “assim farás” consta um “assim fez”. Tal repetição deve antes de mais nada impressionar o leitor quanto à importância do que está sendo feito,

mas as convenções em uso estão muito próximas daquelas da literatura oral.

Tradicionalmente a Bíblia fala com a voz de Deus e através da voz do homem. Sua retórica fica, portanto, polarizada entre o oracular e impositivo, que também é repetitivo, e o mais familiar e imediato. Quanto mais poética, repetitiva e metafórica seja a tessitura, mais se vê cercada pelo sentido de uma autoridade externa; quanto mais ela se aproxime da prosa contínua,, mais predomina o sentido do humano e do familiar. Esse princípio se mantém mesmo quando o contexto não seja diretamente de mando. Veja-se o relato da morte de Sisara, na canção guerreira de Débora:

"Ela estendeu a mão esquerda a um prego e a mão direita a um martelo de artífice;

e com o martelo ela feriu Sisara, feriu-lhe a cabeça, trespassando-lhe as têmporas.

A seus pés ele dobrou-se., caiu, rastejou; a seus pés dobrou-se, caiu; ali onde dobrou-se, caiu e caiu morto” (Juizes, 5:26-27).'

Se comparamos esta passagem com o relato em prosa que o precede, e que é posterior (Juizes, 4), podemos notar como o narrador em prosa, apenas por estar escrevendo em prosa, deve ser mais circunstancial, dar detalhes e explicações: ou seja, sugerir que “assim foi que aconteceu”. Aqui nós temos o original poético e assim sabemos que o relato de Juizes, 4, é apenas um dentre muitos modos de explicar o que aconteceu. Em outras ocasiões não temos essa boa sorte.

Dei a entender que a Versão Autorizada enfatiza até o exagero os ritmos descontínuos e oraculares da Bíblia,

ou seja, o aspecto da sua retórica que aponta mais a autoridade divina do que a ação humana. Toda a tradução tende (e certamente se é uma tradução da Bíblia) a ser mais homogênea que o original quanto ao estilo, e a Versão Autorizada obtém menos sucesso nos momentos em que a voz humana é mais evidente. Diz, por exemplo, no começo do Eclesiastes, 2:3 que "Busquei em meu coração entregar-me ao vinho, mas fazendo meu coração familiar à sabedoria" (no inglês, "I sought in mine heart to give myself unto wine, yet acquainting mine heart with wisdom"). Isto quer dizer que o Pregador quis ser um epicurista sensível, buscando pra-zeres sem ressaca, bebendo sem embebedar-se. Quando isto passa a um estilo

Na versão brasileira corrente lê-se: "Estendendo a mão esquerda a um prego, e a direita a um martelo dos oficiais, buscando na cabeça o lugar para a ferida, deu o golpe em Sisara, trespassando-lhe com grande força as fontes.

Caiu entre os seus pés: desfaleceu, e expirou: revolvia-se ante os seus pés, e jazia morto e miserável". (N.T.)

que soa parecido a uma *oraison funèbre* de Bossuet, o leitor fica muito mal informado sobre o correto tom emocional, que é o de uma atitude maliciosa, carregada de humor, a um tempo perspicaz e pragmática, que subjaz ao texto. Embora a linguagem da Versão Autorizada fosse a de seu tempo, de um ponto de vista mais conservador, é claro, o colorido antigo dos *thou hast* e das terminações dos verbos em *eth* intensifica o sentido oracular e distanciado. O tom de muito do Novo Testamento, sobretudo das Epístolas de Paulo, é mais bem apanhado por traduções mais modernas às vezes simplesmente porque são modernas. Ainda assim

constatamos freqüentemente que os leitores de mentalidade a mais secular possível ficam chocados ou são literalmente “desligados” pela assimilação da Bíblia às convenções da prosa contínua. O problema retórico colocado pela Bíblia é insolúvel para o tradutor, que pode, quando muito, esforçar-se e diminuir as perdas; talvez alguns aspectos desse problema fossem insolúveis também para os escritores originais e para os primeiros editores também'.

Jesus observa a Nicodemo (João, 3:8) que os que nascem do Espírito são como o vento, no sentido de que ninguém pode dizer de onde vem nem para onde vai. Como pode alguém apresentar a vida de um homem que era obviamente um dos nascidos do Espírito? Uma biografia contínua, que seria adequada para o caso de alguém que existisse continuamente em nosso próprio nível, estaria fora de questão; também uma série de aparições misteriosas realizadas por uma espécie de fantasma desencarnado. Os escritores dos evangelhos resolvem este problema pelo artifício da construção individualizada de “passagens”[1] [2].

Essas “passagens” são unidades curtas e descontínuas usualmente individualizadas por constituírem um parágrafo na maior parte dos exemplares da Versão Autorizada. Jesus aparece num determinado contexto ou situação que leva a um ato crucial, algo como uma cura miraculosa, ou a um dito crucial, como uma parábola ou um pronunciamento moral. Daí serem os Evangelhos, expandindo-se o dizer de um erudito[3] [4] sobre Marcos, uma seqüência de epifanias descontínuas. Nesta prática organizativa de “passagens" pode-se distinguir o “cerne”, como vimos chamando-o, que é o milagre, a parábola, ou o aforisma, e a “casca”, uma locação em que o primeiro acontece. Também no

Antigo Testamento se encontram “cascas” como no Novo, onde os oráculos da profecia são emoldurados pelo contexto da vida do profeta e de sua carreira. Talvez todo o aspecto histórico da Bíblia possa ser visualizado como uma “casca” ou contexto de determinadas leis, e os relatos históricos sobretudo como ilustrações do que acontece quando elas não são observadas.

No primeiro capítulo vimos que o estilo retórico da Bíblia era do tipo oratório, uma combinação do poeticamente figurado e do empenhado, do imaginativo e do chamado existencial. Como Orfeu, ele combina a influência poética com a da magia, ponto a que logo retornaremos. Conta-se que GurdjiefP, guru deste século XX, ensinou a seus discípulos que praticamente tudo o que consideramos arte é arte “subjetiva”, onde o artista se vê engolfado pelas convenções e pelos condicionamentos de sua arte, e cujo apelo a sua audiência é tão restrito quanto feito ao azar. Para além disto há uma arte “objetiva” que soa como um sonho de auto-realização performado por um propagandista, onde o artista sabe exatamente o efeito que quer produzir e pode produzi-lo de acordo com a sua vontade, influenciando seu público conforme deseje. Os exemplos de arte objetiva são a Esfinge, uma estátua na índia que apenas o próprio Gurdjieff viu, a música objetiva que derrubou as muralhas de Jerico e, no terreno verbal, os Evangelhos. Tenho uma forte impressão, que pode ser injusta, de que Gurdjieff na verdade não tinha a menor idéia do que estva dizendo, mas que derivara esta noção de alguém que, este sim, sabia o que estava dizendo. Ainda assim as questões que sua distinção levanta, sobre o papel do "objetivo” nas artes, dos graus de autoridade e de poder persuasivo nos trabalhos de qualquer legado

cultural, do ponto de encontro entre o livro sagrado e a peça literária, valem a pena o esforço de explorá-las, mesmo que tentativamente.

Recorri muitas vezes a uma distinção em matéria de experiência nas artes que me parece genuína. Se escutamos música no nível, digamos, de Schumann ou Tchaikovsky, escutamos a elaboração artística de grande talento performada por um compositor original e reconhecido. Mas, se, por exemplo, ouvimos o *Kyries* da Missa de Bach em Si Menor, ou o Réquiem, de Mozart, entra em cena um certo elemento de impessoalidade. Ouvimos algo que é claramente "subjetivo", no sentido de que é Bach, ou Mozart, e de que não poderia pertencer a mais ninguém. Ao mesmo tempo há a sensação de se estar escutando a própria voz da música. Isto, sentimos, é aquilo sobre o que a música é, o tipo de coisa que ela existe para dizer. A peça que ouvimos vem agora de dentro do seu contexto, que é a totalidade da experiência musical; e a autoridade deste contexto total reforça a autoridade individual do compositor. Em literatura se passa o mesmo, e dediquei grande parte de minha vida de crítico literário à tentativa de apontar a que contexto, dentro da literatura, as peças individuais pertencem. Em Shakespeare ou em Sófocles ouvimos a própria voz do drama, e o sentido de uma totalidade da experiência dramática, daquilo que o drama existe para expor, bruxuleia vagamente no bastidor.

Conforme continuamos a estudar os "clássicos" da literatura, alguns detalhes soltam-se de suas amarras. Personagens de Shakespeare ou de Dickens adquirem vida própria, para além de suas funções na peça ou no romance em que aparecem; algumas citações tornam-se mais do que familiares, adaptam-se de modo relevante a

centenas de situações, além daquela para a qual foram criadas. Nos tempos de Shakespeare o estudo escolar da literatura enfatizava muito mais a importância das “sententiae”, ou comentários epigramáticos sobre a condição humana, como, por exemplo, numa comédia de Terêncio; freqüentemente eram copiadas em livros de ditos memoráveis e decoradas. Nisto o que se passa é que a peça literária está adquirindo a qualidade existencial de entrar na vida de alguém e de se transformar em possessão pessoal. A capacidade de adquirir essa qualidade de se tornar citável perante uma variedade de situações é imprevisível: *Alice no país das maravilhas* tem muito mais dela do que Thackeray ou Browning, e isso não tem nenhuma correlação com um sistema de valores. Mas indica, por certo, que a literatura pode adquirir o mesmo elemento descentralizador que discutimos em relação à Bíblia. O homem que não conseguia gostar de *Hamlet* devido à quantidade de citações respondia a esta qualidade das obras de Shakespeare, e quem sabe baseado em boa informação.

Voltemos à Bíblia: logo podemos compreender a importância de um princípio crítico, que podemos chamar de *resonance,* ressonância. Através da res-

sonância uma afirmação particular, num contexto particular, adquire significado universal. Assim a visão tremenda de uma deidade mergulhada em sangue, pisando sozinho as vinhas, em Isaías, 63, tem-nos assombrado desde então com sua terrível beleza; entrou na consciência americana através do “battle Hymn of the Republic” e um título como *As vinhas da ira* é testemunha da permanência de seu poder. Entretanto, em seu contexto original, pouco passa de uma celebração feroz de um possível massacre dos Edomitas,

tão amargamente odiados porque nos períodos mais tardios do Antigo Testamento começaram a invadir os territórios de Judá. A estória de Elias, fugindo dos sacerdotes de Baal, conta como ele ouviu o som de terremotos, trovão, e do fogo, depois do que ele ainda ouviu “uma branda e baixa voz” (Reis III, 19:12)’.

De novo, a branda e baixa voz lhe diz apenas que ele não deve se preocupar, porque todos os partidários de Baal no norte de Israel serão devidamente chacinados no futuro. Mas a frase maravilhosa voou faz muito de seu contexto para muitos novos contextos, contextos que dão dignidade à condição humana ao invés de apenas refletir as Suas beatices. O princípio da ressonância não está confinado apenas às frases. Os menores detalhes da geografia de dois países minúsculos e esquartejados - Grécia e Israel - impuseram-se em nossa consciência até tornarcm-se parte de nosso mundo imaginativo, tenhamos ou não os visitado.

Ressonâncias não seriam possíveis sem, primeiro, um contexto original e, segundo, um poder de se expandir para além desse contexto. A unidade de contexto que vimos explorando na Bíblia, portanto, lá está como um alicerce para sua verdadeira estrutura. A Bíblia inclui uma variedade imensa de materiais, e a forças unificadoras que a mantêm unida não podem ser as forças rígidas da consistência doutrinária ou lógica, que logo desmoronariam diante do estresse cultural. Ao invés, essas forças devem provir da unidade imaginativa, que se apóia na metáfora. A metáfora, já vimos, é uma identidade de várias coisas, e não a unidade impostora da uniformidade em que todos os detalhes são parecidos. Já apontamos este aspecto antes, quando tratramos da autoridade dos profetas no Antigo Testamento e dos apóstolos no Novo. Os profetas trazem

uma mensagem que faz com que seus contemporâneos os olhem como traidores, tolos ou loucos. Ezequiel pode denunciar os falsos profetas que profetizam “a partir de seus próprios corações” (13:2), mas ele próprio parece nos apresentar um Deus profundamente neurótico que vive a punir desesperadamente seu próprio povo para assegurar-se de sua própria

' Na tradução brasileira corrente ouve-se, na verdade, "o assopro de uma branda viração”, que, depois, torna-se uma voz, em 19:13, e diante da porta de uma caverna. Enfim, ouve-se. (N.T)

existência. Ele diz, por exemplo, que deliberadamente poluiu as leis e rituais de Israel, inspirando os israelitas a fazerem sacrifícios humanos, “para que saibam que sou o Senhor” (Ezequiel, 20:26). Até mesmo Ezequiel desiste nessa altura, e protesta que sua audiência dirá ser ele apenas um fazedor de parábolas (20:49). Mas essa palavra - “parábola” - é importante, porque ela indica que devemos buscar nossos critérios num terreno muito mais vasto do que o da consistência da doutrina.

No Novo Testamento Paulo nos chama a atenção várias vezes para o insulto que os Evangelhos representam ao senso comum. Eles são apenas superstição ou uma heresia palavrosa para os bem educados nas convenções, seja judeu ou helênico (Coríntios I, 1:23). O mesmo se passa quanto às garantias pessoais que normalmente associamos a alguém que fala com autoridade. "Não sou louco”, Paulo se vê obrigado a dizer a Festo (Atos dos Apóstolos, 26:25); “não estamos bêbados”, diz Pedro (Atos, 2:15): “afinal, são apenas nove da manhã”. Tais protestos têm a ver, talvez, com o fato de que muitos fenômenos quase histéricos,

como o de “falar em línguas”, parecem ter ocorrido em encontros dos primeiros cristãos, e Paulo lhes dá bastante atenção. Sem condená-los, ele observa causticamente que ele preferia falar cinco palavras que fizessem sentido ao invés de dez mil que não o fizessem (Coríntios I, 14:19), e fala também, já o vimos, da “proporção” da fé como critério para a profecia (Romanos, 12:16). Seja lá o que tenha o Evangelho de unidade ou consistência, para Paulo isto parece ser uma defesa providencial contra um desenvolvimento centrífugo que o levaria a romper de todo com suas origens. Um exemplo seria a anarquia das “provas textuais”', sentenças isoladas que adquirem, por assim dizer, uma vitalidade cancerosa, destruindo a integridade do contexto em que se enquadram. Mas, como outras formas do mito da integração, a concepção da unidade ou da consistência nos leva só até aí.

Um dos poemas de Blake, “Augúrios da inocência”, consiste largamente em aforismas deste tipo geral:

“Quem de ira faz que o boi clame não terá mulher que o ame.”

("He who to wrath the Ox has mov’d Shall never be by Woman lov’d.”)

Logo declaramos que isto é absurdo: talvez crueldade para com os animais faça alguém repulsivo às mulheres, mas certamente não há provas de que isto de fato aconteça.

As “provas textuais” são passagens da Bíblia tomadas isoladamente como prova de pontos de doutrina. (N.T.)

Blake diria que nunca teve a intenção de que tais afirmações correspondessem à experiência comum; são

exatamente o que se diz que são: augúrios de inocência, afirmações sobre um mundo ideal ou paradisíaco onde seria de fato verdade que homens que abusam dos animais não seriam amados nem admirados. Esta concepção, a de um augúrio da inocência, é útil, pensando-se no estilo descontínuo e aforístico da Bíblia. Dissemos antes que, enquanto se dispõem algumas regras sobre execuções e guerras no Antigo Testamento (na parte das leis), o mandamento direto - “Não matarás” - é o lugar onde se ouve, de modo mais claro, uma voz dotada de autoridade. Isto é menos importante como lèi, e mais como visão de um mundo ideal onde as pessoas não matam, quem sabe até não possam matar. Do mesmo modo muitas das exortações de Jesus são evocações de um mundo muito diferente deste em que vivemos, e tanto, que podemos achar muitas delas exageradas e sem nenhum sentido prático se pensamos em guias para nossa ação. Entretanto elas não são guias para qualquer prática direta; são partes de uma visão: a visão de um mundo “inocente”, e esta visão é que é um guia para qualquer prática. A visão se baseia no mandamento de se amar a Deus e o próximo: se dissermos que o amor não é passível de mandamentos, falamos de uma outra ordem da existência.

O elemento descentralizador na obra de Shakespeare, por exemplo, é aquilo que o transforma de mero poeta em parte de nossa vida imaginativa. A existência desse elemento implica que se pode transcender o “cuidado” com a elaboração literária, a unidade de plano que capacita a arte a ter seu próprio chamado e que, ainda assim, é uma manifestação da aptidão humana. Para Kierkegaard pode parecer correto contrastar o apóstolo e o gênio; e é certo que a aptidão altamente especializada do grande poeta ou compositor é algo que vive num mundo completamente diferente

daquele do trabalho de Mateus, ou de João. Mas, conquanto estes estivessem muito longe das considerações usuais da crítica literária, eles estavam profundamente empenhados em fazer passar uma mensagem; a experiência logo lhes revelaria, se é que já não sabiam, que a precisão cumpriria a tarefa, e que a vagueza ou o descuido não. Não há nenhuma possibilidade de se voltar a uma visão de uma mensagem passada como um simples sinal verbal e aceita nesse mesmo nível. Se insistimos que a Bíblia é "mais" do que uma peça literária, devemos nos prender à palavra "mais", tentando ver o que ela significa.

Penso que para ver o que ela significa devemos nos voltar de novo para a teoria do significado "polissêmico" que, embora tradicional, continua negligenciada. Uma experiência muito comum na leitura é a de descobertas futuras que poderão ser feitas na mesma estrutura de palavras. Mais ou menos sente-se assim: "pode-se obter mais disso daí"; ou podemos dizer, a respeito de uma peça que admiramos em especial, que, a cada vez que a lemos, encontramos algo novo. Esse "algo novo" não é necessariamente algo que não vimos

antes; pode vir, ao invés, de um novo contexto existente em nossa própria experiência. O que daí se infere é que, quando começamos a ler, há um processo dialético que se desdobra, de tal modo que qualquer compreensão dada do que lemos é parte de uma série de fases, ou de estágios, da compreensão.

Na Idade Média estas fases se classificavam em esquemas definidos, a começar pelo sentido literal ou imediato e a partir daí numa série progressiva de sentidos. Em geral estes eram três, quer dizer, quatro,

com o literal. Dante" nos dá um sumário conciso e útil da versão mais conhecida do esquema inteiro:

“Para se elucidar o que temos a dizer, diga-se que o sentido dessa peça não é simples, mas que, ao contrário, pode ser considerado como polissêmico, ou seja, como tendo 'mais do que um sentido’. Para tanto, há um sentido que se obtém pela letra, e outro pelo sentido que a letra significa; o primeiro é dito literal, o segundo, alegórico ou místico. E quanto a este modo de tratamento, para sua melhor manifestação, considere-se-o no verso 'Quando Israel saiu do Egito, e a casa de Jacó de um povo de fala estranha, a Judéia veio a ser sua santificação, e Israel o seu poder’.

Se examinamos apenas a letra, o que se apresenta para nós é a partida dos filhos de Israel nos tempos de Moisés; na alegoria, é a redenção pelo Cristo; no sentido moral, a conversão da alma que sai do peso e da miséria do pecado para o estado de graça; e, no sentido anagógico, a partida da santa alma, dessa corrupta escravidão, para a liberdade da glória eterna.

Embora esses sentidos místicos tenham cada um sua denominação própria, podem de um modo geral ser chamados de alegóricos, uma vez que diferem do literal e do histórico. ‘Alegoria’ deriva de *aileon,* em grego, que significa o mesmo que o latino *alienum* ou *diversum."’*

Dante cita um verso dos Salmos como exemplo daquilo de que fala - que é sua própria *Comédia.* Ou seja, o significado polissêmico é uma característica de toda a escrita séria e profunda; e a Bíblia é o modelo de uma escrita profundamente séria. A reação posterior contra essa leitura da Bíblia, expressa por Milton^' no dito “Nenhuma passagem da Escritura deve ser interpretada

em mais do que um único sentido", aponta para a fonte de um possível equívoco na leitura da metáfora implicada na palavra "polissêmico". Para Dante, "polissêmico"

[9] *Epístola X,* ao Can Grande. Compare-se com uma passagem muito similar no *Convívio,* II, i. O verso citado por Darite está no *Purgatório,* ii, 46. .

Frye cita nesta passagem a versão inglesa de um texto em italiano que, por sua vez, cita um salmo bíblico, o de "Quando Israel saiu do Egito...", que na notação brasileira é o Salmo 113A. Mantive a tradução literal de como o texto se apresenta em inglês. Na versão brasileira corrente o texto encontra uma dimensão bem mais literária: "Ao sair Israel do Egito/E a família de Jacó de um povo bárbaro,/ Judá tornou-se o seu santuário/E Israel seu reino". (N.T.)

[10] *De Doctrina Christiana,* I, xxx.

não implica significados diferentes; o reconhecimento destes implicaria que o significado de uma passagem é puramente relativo. Também não significa para ele que haja uma série superposta de diferentes contextos de entendimento, por onde nos moveríamos como estudantes percorrendo as séries e os graus de um sistema escolar. O que para ele está em jogo é um único processo, que cresce em sutileza e compreensão, não de sentidos diferentes, mas de intensi-dades diferentes ou de contextos cada vez mais amplos de um sentido contínuo, que se desdobra como a planta a partir de uma semente.

A expressão "profundamente séria", que acabei de usar, deve ser ligada ao fato de que em nossa experiência da

crítica algumas estruturas verbais seguem respondendo a um tratamento crítico progressivo; outras parecem exaurir-se, pelo menos diante das referências em que nos apoiamos. Por exemplo: podemos desistir do estudo de uma estória detetivesca logo depois de termos desvendado a identidade do assassino numa primeira leitura. Neste ponto podemos nos dirigir àquela casa enfeitiçada dos julgamentos de valor, tentados a abandonar toda a busca. Um julgamento de valor é uma inferência possível, mas não inevitável, da nossa experiência dessa contínua resposta, e do sentimento de que a peça em si continua a crescer em termos de realidade conjuntamente com nossa compreensão a seu respeito. Mas a hierarquia criada pelo julgamento de valor é uma miragem baseada naquilo que pensamos já saber - uma forma ilusória do caminho ascendente de descobertas que na verdade já começamos a trilhar.

O significado polissêmico, então, é o desenvolvimento de um único processo dialético, como o descrito na *Fenomenologia* de Hegel. Menciono esta obra porque a escada que Hegel ali sobe também contém uma teoria do significado polissêmico, e que nela se pode discernir uma nova formulação da antiga seqüência medieval de quatro níveis. O herói da busca filosófica de Hegel é o conceito (*Begriff]* que, ao modo de Ulisses na *Odisséia,* aparece em primeiro lugar num disfarce que o torna desconhecido, quase invisível, como se fora um intermediário entre sujeito e objeto, mas que ao fim e ao cabo rouba o espetáculo, senhor inquestionável da morada do ser. Mas tal "conceito” dificilmente ganha existência à parte de sua própria formulação verbal: ou seja, ele é algo verbal que se expande sob esta forma, de tal modo que a *Fenomenologia* é, entre outras coisas, uma teoria geral de como o significado verbal se forma. Mesmo a antiga metáfora dos "níveis” se preserva no

termo hegeliano *Aufhebung.* O que Hegel quer dizer por dialética não é uma fórmula patenteada, como aquela da “tese-antítese-síntese” que tanto aparece associada a ele, nem é algo predizível. E uma operação muito mais complexa, de uma forma de compreensão que se combina com sua própria alteridade, ou seu oposto, de tal modo que nega a si própria, e ainda assim passa através dessa negação para um novo estágio, preservando sua essência dentro de um contexto mais amplo, depois de abandonar o

primeiro que se completou, como a crisálida de uma borboleta ou o invólucro superado de um crustáceo em crescimento.

O processo descrito por Dante também é dialético, e tem também o sentido de um movimento contínuo que mergulha em si mesmo, por assim dizer, e que emerge numa nova fase. O verso citado dos salmos se refere, de acordo com Dante, ao êxodo histórico, que aconteceu no tempo de Moisés. Mas a história no Antigo Testamento, para Dante, difere de todas as outras histórias, no sentido de que o desígnio de Deus era o de fazê-la um tipo, ou símbolo, do que se revelaria de modo claro com a vinda de Cristo. A partir dessa consideração nossa compreensão do evento histórico se amplia, em virtude de seu contexto, para vê-lo como o tipo da redenção do mundo efetuada por Cristo, que liberta a humanidade da escravidão tanto quanto Moisés libertou Israel do cativeiro no Egito. Ainda assim, compreender a relação do Êxodo com a vida de Cristo tem pouca utilidade se não relacionarmos isto às nossas próprias vidas, chegando assim a uma condição em que estas podem se transformar numa analogia, ou imitação de Cristo, ou seja, naquilo que se conhece como uma vida cristã. Isto nos leva ao nível moral, o nível da ação e

do comportamento informados pela fé. Mas uma vida dessas, conquanto desejável em si mesma, não será de todo compreendida se não se buscar também a compreensão do seu contexto, quando vista, de modo sacramental, como o modelo da vida que viveremos na eternidade depois desta que aqui temos.

A cada estágio do esquema de Dante a compreensão da Bíblia conforma o centro de uma modalidade completa de atividade humana. O nível literal, de ouvir a Palavra e ver o texto, é o centro da atividade da experiência sensorial, o fundamento de todo o saber. O nível alegórico está no centro da razão contemplativa, que vê o mundo à sua volta como algo objetivo e, portanto, como um tipo ou imagem que encerra em si o que a razão pode compreender. O nível moral, ou terceiro, é o da fé que transcende e, no entanto, completa a razão; e o nível anagógico é o centro da visão beatífica que completa a fé.

Esse esquema é lógico e coerente, mas há dois aspectos nele que podem nos oferecer uma pausa, se pensamos em adotá-lo como base para a crítica contemporânea, seja da Bíblia ou de qualquer outra coisa. Em primeiro lugar, o esquema de Dante supõe a verdade exclusiva de uma interpretação da Bíblia, a saber, aquela que o assimila ao cristianismo católico medieval. Não é possível, com tal base, entabular um diálogo contínuo com gente de visões de mundo muito diversas desta; é claro que isto restringe a utilidade desse esquema em nossa época. E claro que no contexto histórico de Dante uma tal visão da Bíblia era inevitável, tanto quanto era suficientemente compreensível em si mesma. Mas era uma visão que absorvia o estudo da Bíblia no sistema sacramental administrado pela Igreja, sistema este que se estendia sobre esta

forma de vida humana e sobre todas as outras formas também. O elemento desinteressado não existe em tal contexto. E claro que há um preconceito tradicional, no cristianismo, contra o desinteressado, um forte sentimento de que em algum ponto o desinteressado deve ser deixado de lado em troca do empenhado, como no dilema do tipo “ou-ou” de Kierkegaard. Contudo pode-se conceber também aqui uma *Anfhebung,* e que pode se transcender o dilema de Kierkegaard preservando-o, portanto, em sua essência.

Em segundo lugar vemos que em cada um dos quatro níveis de Dante as palavras da estrutura de fato em estudo, ou seja, a própria Bíblia, permanecem subordinadas a algo mais, que parece mais real. Mais uma vez, esse “mais real” aparece como algo externo às palavras, e visto como superior a elas. Portanto o sentido literal, para Dante, é o que chamamos de sentido demótico, a representação “verdadeira”, pelas palavras, de eventos reais ou de coisas fora delas. A expressão de Dante, tanto aqui como em passagem similar no *Convívio,* mostra que não está muito à vontade, em seu pensamento, a respeito da aplicação da palavra “literal”. O sentido literal de sua própria *Comédia,* segundo ele mesmo nos diz, é o estado das almas após a morte, coisa que dificilmente se pode entender como literal num sentido descritivo. Mas não era prudente, talvez nem mesmo possível, desistir de tal base para um sentido literal quando, ao tempo de Dante, lidava-se com a Bíblia. De qualquer modo a projeção ou exteriorização do significado literal no esquema de Dante arrasta consigo todos os outros níveis. No nível alegórico, as palavras estão subordinadas ao fato histórico do labor de Cristo na terra; no nível moral, às ações que praticamos existencialmente; no anagógico, à vida real que gozamos no céu, depois desta nossa daqui. Em todos

os níveis tratam-se as palavras de modo instrumental, como servomecanismos da realidade, do pensamento, da atividade ou da existência. Mais uma vez tudo isso é bastante compreensível em si mesmo, mas um livro que fala da "Palavra de Deus" do modo como a Bíblia o faz, deve, *a priori,* ter uma atitude diferente desta quanto à relação entre as palavras e as coisas.

Um filósofo, como Hegel, naturalmente começaria essa expansão polissêmica pelo conceito e terminaria no conhecimento absoluto. Um crítico literário poderia fazer algo parecido com o que tentei brevemente fazer em meu livro *Anatomia da crítica:* começar com um "símbolo", ou unidade de expressão poética, e terminar num universo verbal onde esse símbolo transformou-se numa mônada, embora uma tal mônada que penetra todas as outras, e por elas é penetrada. Dante parte de um verso que, até certo ponto, foi tomado ao acaso na Bíblia, e termina na estrutura medieval completa da fé e da visão. Ao resumir e concluir esta parte de nosso estudo, nosso presente procedimento seria mais próximo do de Dante, mas partiria de uma base

diferente quanto ao significado literal, além de evitar sua subordinação das palavras a "realidades" não verbais. Um livro introdutório, tateante, como este aqui, dificilmente terá uma conclusão; mas deve ter um fim, e o breve esboço de uma teoria do significado polissêmico, do ponto de vista em que ela afeta o modo com que nos aproximamos da Bíblia, nos levará a este fim.

Trabalhamos com bastante extensão os dois primeiros níveis na primeira parte deste livro. Literalmente a Bíblia é um mito gigantesco, uma narrativa que se estende pelo tempo em sua completude, da criação ao apocalipse, unificada por um corpo de imagens

recorrentes que se “congela” num único cacho metafórico. As metáforas deste corpo se identificam todas com o corpo do Messias, o homem que é todos os homens, a totalidade de *logoi* que é um “Logos”, o grão de areia que é o mundo. Também retraçamos uma seqüência de manifestações dessa realidade, cada uma delas um estágio mais explícito do que o seu predecessor. Em primeiro lugar está a criação, não o meio ambiente natural com seu caos alienante, mas a estrutura ordenada que nele a mente consegue perceber. A seguir vem a visão revolucionária da vida humana, como um livrar-se da tirania e da exploração. Depois o código cerimonial, moral, judicial, que mantém a sociedade íntegra. Então vem a sabedoria, o sentido de uma vida integrada e contínua que a partir daí cresce, e logo depois a profecia, visão imaginativa do homem como algo entre sua identidade primordial e a última. O Evangelho e o Apocalipse falam de um presente que não encontra mais seu significado no futuro, como é o caso no olhar do Novo Testamento em relação ao Antigo, mas que é um momento do presente em torno do qual giram o passado e o futuro.

Esta seqüência se associa com um dos mais extraordinários aspectos da Bíblia: sua capacidade para a própria re-criação. O modo de construção do Pentateuco, com seus fios narrativos tão diferentes entre si costurados em conjunto, forma entre outros exemplos uma retrospectiva autoconsciente da história primeva da cultura israelita. Vemos isso com muita clareza no uso de citações dos versos mais antigos. Há características como a re-criação de Samuel e Reis nos Paralipômenos, do Êxodo em muitos dos Salmos (ver 77 e 105) e no Livro da Sabedoria, a assimilação de muitos períodos de cativeiro e exílio a anteriores, com tudo culminando, para o leitor da Bíblia cristã, na

total reconstrução do Antigo Testamento no Novo; tentamos analisar algumas características desta reconstrução. A expansão dialética de um nível de compreensão para outro parece estar construída na própria estrutura da Bíblia, o que cria uma consciência dela mesma por parte do leitor. Essa consciência cresce com a leitura, num alcance que desconheço outro paralelo alhures. Nem mesmo podemos visualizar a Bíblia num tempo em que essa qualidade já não se exercesse. A "Palavra de Deus" do Novo Testamento é explicitamente

um uso especial de "palavra", mas, como insistimos todo o tempo, esse uso se associa ao uso mais ordinário das palavras, pensado como uma poderosa dialética (Epístola aos Hebreus, 4:12), essencial para ver através de todas as confusões da experiência, e capaz de refazer a estrutura da visão dentro da própria mente.

Provérbios, 9: esta passagem nos apresenta o contraste entre uma mulher sábia e uma insensata. Ambas começam sua oferta do mesmo modo: "Todo o que é simples, venha a mim". Mas a sábia provê uma comunhão de vinho e pão, e uma comunidade num templo de "sete pilares" da sabedoria, enquanto a insensata diz que "as águas furtivas são mais doces, e o pão às esondidas mais gostoso". Suspeito que essas mulheres metafóricas, que representam a sabedoria e a insensatez ao invés de lugares comuns sobre as prostitutas, também têm muito a ver com o uso preciso e equívoco da linguagem. Nada pode ser possuído secretamente a menos que seja roubado, e a simplicidade a que a mulher insensata apela é o jargão simplista do pânico, da ansiedade, da repressão, do preconceito e dos condicionamentos sociais que desintegram uma comunidade verbal. Esta aproximação

da linguagem constrói estruturas verbais pré-fabricadas que tornam qualquer tentativa de medir-se com a realidade em fácil falatório sobre a capacidade de fazê-lo. A agilidade da linguagem na caça a seus próprios disfarces fez com que algumas tradições religiosas estabelecessem verdadeiros cultos da ausência de palavras, ao ponto de se escreverem livros e livros sobre a inadequação de berço das palavras para veicularem uma experiência genuína. Tudo isto está ótimo dentro de seus limites, mas é manobra fútil o retirar-se das palavras para um corpo de linguagem gestual ou alguma outra forma de compreensão implícita que atalhe o caminho verbal. A mulher sábia chama à baila o impulso primitivo da consciência de ligar-se com a realidade, usualmente construído pelos modos mais simples de linguagem, como a metáfora. Mas, sendo sábia, ela sabe que nunca se pode separar uma transformação de consciência de uma transformação de linguagem.

Começamos então com a Bíblia "literal", do mito e da metáfora, o corpo centrípeto de palavras que aceitamos como nosso dado primordial. Neste ponto parecem-me relevantes dois princípios ligados ao fato de a Bíblia ser um livro escrito. Primeiro: na teoria da crítica, sobretudo nas duas últimas décadas, pôs-se muita ênfase no estatuto ontológico do texto, onde ele se encontra em relação a si mesmo e em relação à mente do leitor, em que relação seu significado tem com a intenção do autor, com suas afirmações explícitas e com as implícitas, e com as interpretações dos leitores. Se me permito pescar aí o princípio mais importante para o estado de nosso argumento, diria com cuidado que todo o texto é o tipo de sua leitura. Seu antitipo começa na mente do leitor, onde ele não é apenas uma recepção, mas o des-

dobrar-se de um longo e complexo processo dialético, o enroscar-se de uma espiral numa esfera, conforme a figura de Blake[11]. Falo de “um” leitor, mas é claro que os leitores formam uma comunidade, na qual críticos e eruditos, que trabalham apenas num segundo nível de significado, são uma minoria.

Dissemos antes que as grandes estruturas doutrinárias do passado, aquelas que identificamos como católicas, protestantes e similares, sempre tenderam a fazer de si mesmas antitipos da narrativa e das imagens bíblicas. Elas são elaboradas para estabelecerem a reivindicação: isto é que significa sua revelação nuclear, e assim é que você deve entendê-la. Tais sistemas de fé, conquanto sejam ainda impressionantes e úteis, dificilmente são definitivos para nós, porque são pesadamente condicionados pelas fases da linguagem que eram ascendentes em seu tempo - fosse a metonímica, fosse a descritiva. Uma reconsideração da Bíblia só pode se realizar como parte e em conjunto com uma reconsideração da linguagem, e de todas as estruturas, inclusive as literárias, que a linguagem produz. Pode-se ter a esperança de que neste contexto o objetivo de tal reconsideração seria mais de ensaio, e um ensaio dirigido não a um ponto final de crença mas a uma comunidade aberta de visão, e à caridade que é o princípio de informação para uma comunidade ainda maior do que a da fé. O que segue, espero, tornará isto mais claro.

Há, é claro, muitas armadilhas no caminho de uma reconsideração da linguagem, e o título de um estudo crítico recente, *The Prison-House ofLanguage*[12] (O cárcere da linguagem), carrega advertências a respeito. Mas o título deriva de uma passagem de Nietzsche, que prossegue falando da “dúvida sobre se o limite que

vemos é de fato um limite”. Isto é o tipo de dúvida criativa que nos levaria, seja lá para onde o próprio Nietzsche quisesse ir, para além da própria dialética, em direção à infinita identidade entre o espírito e a palavra que, ouvimos dizer, levanta-se do corpo da morte.

Segundo, já assinalamos muitas vezes neste livro e em outros a conexão perseverante entre os livros escritos e as artes da magia, e que o impulso poético parece começar com a renúncia à magia, ou pelo menos a seus objetivos práticos. Sem seus livros, diz Caliban, Próspero seria tão idiota quanto eu. Falamos antes dos críticos do deus Thoth, o inventor da escrita de acordo com o *Fedro* de Platão, e o medo que tinham de que essa arte muito enfraqueceria a memória na sociedade. Esses críticos não conseguiam se dar conta de que a palavra escrita é muito mais poderosa do que apenas um lembrete: ela re-cria o passado no presente e nos dá ao invés da coisa familiar lembrada a faiscante intensidade da alucinação evocada. A expressão de Horácio citada [5] [6]

pelos críticos elizabetanos, “ut pictura poesis", ou seja, a poesia é uma imagem que fala, se refere primordialmente a esta qualidade de fantasia voluntária que subjaz à escrita e à leitura.

O objetivo principal da magia é o controle dos espíritos, e isto assume a forma de controlar o seu espaço e o seu tempo. No tempo os espíritos são controlados pelo recitar de feitiços, que os forçam a atuar de certo modo e os inibem a atuar de outro; e no espaço são controlados por um círculo encantado que os mantém à distância. Ao subtrairmos o aspecto prático de tal procedimento, percebemos que tais tentativas mágicas querem atingir com maior intensidade os "aqui” e os “agora” enquanto centros do espaço e do tempo,

respectivamente; quando tais procedimentos se aplicam à re-criação de um texto por algum leitor, os espíritos a serem controlados são as funções desse leitor.

Esta Bíblia “literal”, do mito e da metáfora, se combina então com o seu oposto, ou seja, o conhecimento secular, o mundo de história e conceito que fica fora da Escritura, mas para o qual ela continuamente aponta. Ela assim procede porque cresce a partir daquele mesmo mundo, não porque ela o veja como fixador de quaisquer critérios para si mesma. Ainda assim a Bíblia nos chega como um livro entre outros livros e a eles semelhante, e certamente prenhe de paixões humanas e partidarismos, além de levar consigo a corrupção própria dos textos: em verdade podemos dizer que tudo aquilo que pode dar errado em matéria de livros certamente deu errado em se tratando da Bíblia, num ou noutro ponto. Diz Milton que “é difícil conjeturar sobre o propósito da Providência ao entregar a escrita do Novo Testamento a uma guarda tão incerta e inconstante”[7], e essa frase não é menos verdadeira quando se pensa no Antigo.

Neste nível de significado o princípio organizador pode ser chamado de princípio de Feuerbach: os homens criam seus deuses segundo sua própria imagem. Este é o princípio que as religiões se aplicam mutuamente: tudo o que o crente de uma religião pode dizer é que as “outras” são elaborações humanas. *The Rock,* de T. S. Eliot, diz que o homem inventou as mais elevadas religiões, embora o contexto dessa obra, o de uma peça escrita para angariar fundos numa campanha de igreja, deixe claro que se deve incluir aí uma cláusula de segurança do tipo “exceto em se tratando da presente companhia”. A estrutura do conhecimento secular, tanto quanto vizinhe a Bíblia, não só é um enraizamento desse

livro em seu contexto humano, como também é uma manifestação do esforço humano para unificar o seu mundo. A necessidade de unificação, já o sugerimos, é uma indicação da finitude da mente humana, sendo a unidade e a finitude aspectos da mesma coisa.

A próxima volta da dialética nos traz de novo ao que vimos chamando de metáfora real, e que agora, quem sabe, devemos começar a considerar como algo semelhante a um real universal. Em outras palavras, a idéia dos indivíduos de uma e qualquer classe (e isso inclui os homens) de que formam um só corpo é menos um conceito e mais um axioma de comportamento. Pensarmos que isto seja verdadeiro ou não pouco importa na vida real: nesta, o importante é a determinação de que isto seja verdadeiro, de se viver "como se" indivíduo e classe fossem uma identidade.

A relação que se faz entre o entendimento "literal" da Bíblia como um livro, e o restante do conhecimento, sobretudo o do "bastidor" da Bíblia em termos históricos e culturais, cria uma síntese que logo começa a se mover do nível do conhecimento e da compreensão para um nível existencial. Ou seja, move-se do significado "alegórico" de Dante para o "tropológico", do primeiro "ou" de Kierkegaard para o outro. Tal intensificação, tenha algo a ver com a própria Bíblia ou não, nos leva do conhecimento para os princípios da ação, do prazer estético de estudar um mundo de objetos e fatos interessantes para o que Kierkegaard chama de liberdade ética. Essa mudança de perspectiva nos traz à palavra "fé".

Essa palavra provoca duas considerações. Primeiro (coisa a que muitas vezes retorno), parece haver dois níveis de fé: a fé professa, o que dizemos acreditar,

pensamos acreditar, acreditamos acreditar, e o nível do que nossas ações mostram que acreditamos. Crença professa é essencialmente a afirmação de lealdade ou adesão a uma comunidade. Professar uma fé nos identifica como Unitários, Trotskistas, Taoístas, Xiitas ou o que for. Para além disto jaz o princípio de que todos os atos positivos de alguém expressam aquilo que de fato esse alguém crê. Em pessoas altamente integradas a crença professa e a real seriam quase a mesma coisa; o fato de que usualmente não sejam a mesma coisa não é sinal de hipocrisia, só da fragilidade humana ou da inadequação da teoria. Mesmo Paulo diz que nem sempre suas ações coincidem com os seus preceitos.

Em segundo lugar, a crença professa é instintivamente agressiva. Dei o exemplo alhures de um espanhol e de um turco face a face na batalha de Lepanto. Nenhum deles sabe o que for sobre a religião do outro, mas ambos estão convencidos de que o outro está completa e malditamente errado, e estaria pronto a matar e a morrer em nome desta convicção. Podemos considerar essa situação como um exemplo da observação de Swift de que os homens têm em si religiosidade suficiente para se odiarem uns aos outros; não para se amarem. Mas mesmo num grau muito elevado de integridade, em que prática e teoria coincidam, a fé ainda permanece militante, algo que deve ainda ser simbolizado, como Paulo diz, por armaduras e armas. Seu axioma

central é o *Hier stehe ich,* de Lutero, a afirmação de uma posição no tempo e no espaço, mantida face a face com a morte*.

Uma fé assim militante tenta livrar-se das dúvidas, assim como um soldado no campo de batalha abole de sua mente qualquer discussão sobre a justiça da causa de

sua pátria. As estruturas da fé são normalmente estruturas de unidade e integração, refletindo, portanto, para nós a finitude da mente humana. Um sistema teológico humano que destina um número inimaginável de pessoas ao inferno apenas para manter as ações divinas consistentes do ponto de vista lógico, dificilmente poderá lidar com um Deus que diz a Jonas, com uma ponta de ironia, que às vezes a inconsistência pode ser um princípio melhor:

“E então eu não perdoarei a grande cidade de Nínive, onde há mais de cento e vinte mil homens que não sabem discernir entre a sua mão direita e sua mão esquerda, e também um grande número de animais?” (Jonas, 4:11).

Voltamos aqui ao contraste entre a Torre de Babel, cuja construção foi acompanhada da confusão entre as línguas, e a “pura fala” (Sofonias, 3:9) ou “dom das línguas” (Atos dos Apóstolos, 2:4) prometido para a nova era. Chega-se a um ponto onde a estrutura da fé parece fazer parte da Torre de Babel, como uma dentre muitas asserções mutuamente competitivas e ininteligíveis que tem uma base factual muito vaga. Isto é verdade independentemente do fato dessa estrutura se fundar na crença ou no repúdio a todas as estruturas assertivas como se fossem preocupações com o desconhecido ou com o mórbido. A mente parece querer se expandir, mover-se para fora da fortaleza do crente ou do cético, em direção à comunidade de visão.

Aqui nos damos conta de que a fé tem o seu oposto dialético, e que deve também com ele se combinar. Neste ponto a dúvida deixa de ser a inimiga da fé e se torna seu complemento; vemos então que o verdadeiro inimigo da fé não é a dúvida, mas apenas a

insensibilidade mental que não consegue discernir sobre o que, afinal, quer dizer o ruído. O alicerce da dúvida é o completo nada da morte. A morte é niveladora, não porque todo mundo morra, mas porque ninguém compreende o que significa a morte. Portanto, para que nos movamos para o nível final do significado, o anagógico, devemos enfrentar a questão: o que nos fala através da morte? Não podemos dar aqui apenas a simples resposta cultural: tudo o que foi produzido em nosso legado cultural, por pessoas que agora estão mortas. Esta resposta serve apenas para o segundo nível. No terceiro, ou nível existencial, a pergunta se transforma em: o que nos fala através da nossa própria morte?

A frase de Lutero quer dizer “Aqui estou eu”, “aqui fico eu”, no sentido de "este é meu posto”. (N.T.)

Todas essas questões se apresentam usualmente como extensões da crença, e em formas como “o que vem depois” ou “o que jaz depois?” São metáforas do tempo e do espaço, respectivamente; a linguagem ainda coloca suas metáforas usuais, mesmo lá onde elas aparentemente não servem mais. Nesta perspectiva o que fala através da morte é usualmente a promessa ou a ameaça de uma vida após, no céu ou no inferno, onde algo parecido com o ego sobrevive, em algo como um tempo interminável, em algo parecido a algum lugar. Depois de todos os séculos de processamento sacramental, todo esse assunto parece estar tão sujeito a adivinhações como sempre esteve: aqui me preocupo apenas com a parte que cabe ao estudante da imaginação humana indagar, de modo razoável.

Paulo fala de um momento de iluminação (Coríntios II, 12) onde duas coisas são notáveis. Primeiro, a sensação

de um ego sólido que se dissolve tão completamente que ele dificilmente pode dizer se a experiência se passou com ele ou com outro - "je est un autre", como diz Rimbaud. Ele chega a pedir desculpas por "forçar", falando sobre sua experiência como se fosse sua própria. Segundo, ele não estava certo de que estivesse "no" ou "fora do" seu corpo, nem mesmo se tais distinções tinham alguma validade. Ele reluta um pouco em dar ênfase à experiência, sobretudo, é claro, por seu ponto de vista revolucionário": ele quer que o mundo como um todo desperte, e a iluminação individual é útil principalmente porque pode ser contagiosa, o que ela não será se for incomunicável. Segundo a Versão Autorizada ele ouviu "palavras indizíveis" *[arreta rhematà),* "que não cabe a um homem legitimamente repetir"*. Entretanto a experiência parece ser a de uma nova língua, que ele ouviu e até certo ponto entendeu, mas que não pode traduzir nas categorias da linguagem ordinária. A ênfase recai sobre sua incapacidade de fazê-la inteligível, mais do que sobre ser ele proibido de fazê-lo.

Ainda assim pode-se vagamente vislumbrar um pouco das condições em que tal língua seria falada; concluímos com duas sugestões sobre este ponto. Em primeiro lugar, embora a "Palavra de Deus" seja descrita no Novo Testamento como uma espada de dois gumes que corta e divide (Hebreus, 4:12 e em outras passagens), dificilmente isto quererá dizer, em tal contexto, uma dialética hegeliana como a com que estivemos lidando, do tipo em que toda a afirmação implica o seu oposto. Aquilo que ela divide é, em última instância, o mundo da vida e o mundo da morte, e isto só pode ser obtido por uma linguagem que escape ao argumento e à refutação. Em suma, a linguagem da Bíblia é a

linguagem do amor que, como Paulo nos lembra numa passagem

A versão brasileira corrente fala em “palavras secretas, que não é permitido a um homem referir". (N.T.)

ainda mais luminosa do que a acima citada (Coríntios I, 13:8), é do tipo a exceder praticamente todas as formas de comunicação.

Onde haja amor, haverá a possibilidade de simbolismo sexual. O *kerygma,* ou retórica da proclamação, presente na Bíblia, é uma retórica de aproximação ou de boas-vindas, dirigida simbolicamente por um Deus masculino a um corpo simbolicamente feminino de leitores. Em sentido contrário vem o corpo da resposta humana imaginativa, como a temos da literatura e nas artes, onde a linguagem é puramente imaginativa e, portanto, hipotética. Aqui o produto imaginativo parece ser simbolicamente feminino, a filha de uma Musa. Ainda assim, talvez seja apenas através do estudo dos labores da imaginação humana que consigamos ter alguma visão do mundo para além da fé. Pois tal visão é, entre outras coisas, a qualidade presente em todas as religiões sérias que as permite se associarem aos produtos da cultura e da imaginação humanas, onde o limite é o concebível e não o real.

Em segundo lugar, estamos nos aproximando de novo do território daquilo que chamamos de a perspectiva da lei, com sua antítese entre o divino e o humano, o criador e a criatura. Tão logo começamos a pensar, para retomar os termos de Nietzsche, sobre se o limite que aí vemos de fato é um limite, achamo-nos tropeçando na doutrina tradicional cristã do “pecado original”. Esta doutrina sustenta que desde a queda de Adão a vida humana foi

amaldiçoada com uma inércia embutida que para sempre impedirá o homem de realizar o seu destino sem ajuda divina, e que tal ajuda só pode ser descrita em termos de algo externo e objetivo. A partir do ponto em que aqui chegamos podemos caracterizar a concepção do pecado original de modo mais preciso, como o medo do homem à liberdade e seu ressentimento sobre a disciplina e a responsabilidade que essa liberdade traz consigo.

Essa é a razão por que em Milton, a quem citamos tão freqüentemente porque ele é dos mais reconfortantes exemplos, na história do Ocidente, da combinação entre as culturas bíblica e secular, a liberdade é a coisa mais importante que o evangelho tem para trazer ao homem. Mas para Milton o homem não quer nem pode "naturalmente" querer a liberdade: ele a recebe apenas porque Deus quer que ele a receba. O que o homem deseja naturalmente é cair de volta na dualidade do senhor e do escravo, da qual a dualidade entre criador e criatura talvez seja uma projeção. *Paraíso perdido* reconta a estória da queda de Adão para explicar, entre outras coisas, o fracasso da Revolução Puritana, na visão de Milton. Muitas outras revoluções fracassaram desde então, e do mesmo modo, parecendo haver muitas evidências históricas de que Milton tivesse razão. Mas quem sabe a história da influência da Bíblia na cultura do Ocidente possa nos dizer mais do que qualquer outra disciplina sobre a raiz mais íntima desse fracasso.

O homem está continuamente construindo estruturas de ansiedade, como domos geodésicos[8], em torno de suas instituições religiosas e sociais. Se a visão de Milton sobre a Bíblia, como um manifesto em prol da liberdade humana, tem algo a seu favor, esperar-se-ia que fosse escrito numa linguagem que destruiria essas

estruturas sem possibilidade de reconstrução, permitindo um genuíno arejamento e uma genuína iluminação. Mas é claro que a ansiedade é muito habilidosa na distorção das línguas. Há um enigma sardôni-co, do Antigo Inglês (duvido que a progressão de suas imagens seja fruto do acaso) que começa assim:

“Um inimigo me tirou a vida, a força, embebeu-me em água, tirou-me dali e me pôs ao sol, onde logo perdi todo o cabelo”.

A resposta é “livro”, especificamente um dos códices da Bíblia. O enigma descreve obliquamente o modo de preparar um códice ao tempo daquele escritor, e parece também estar se referindo à sorte de Sansão (Juizes, 16:1722). A reação normal dos homens diante de um grande feito cultural como a Bíblia é fazer o que os filisteus fizeram a Sansão: reduzi-lo à impotência, então fechá-lo num moinho para espremer nossas agressões e preconceitos. Mas talvez seus cabelos, como os de Sansão, possam crescer mesmo aí.

1

‘ Aqui há um problema maior, pois a versão brasileira corrente dá um sentido diferente do citado por Frye, da Versão Autorizada. Diz aquela: "Pensei dentro no meu coração apartar do vinho a minha came, a fim de passar o meu ânimo à sabedoria”, o que não rima muito com o contexto. Quanto às observações do autor sobre a retórica da Bíblia, elas mal e mal se aplicam à nossa versão, uma vez que, como já assinalei antes, o cuidado literário desta é muito frágil; com raras exceções o tom geral da tradução brasileira é o do que Frye chama de “prosa contínua”, quando não prosaico. O distanciamento a que ele se refere se mantém no texto

brasileiro graças sobretudo ao uso da segunda pessoa do plural, e às construções retorcidas, como esta “pensei dentro do meu coração”. (N.T.)

2

Pericope. Esta palavra não é usada num sentido tão abrangente (com exceção de João, 8:1-11). Mas “paradigma” tem muitos outros sentidos; de qualquer modo é útil dispor de um termo que não nos leva obrigatoriamente a subdivisões. Espero que contar com tal concepção como uma solução para um problema técnico-narrativo possa preservar essencialmente a tese de uma *Formgeschichte* e ao mesmo tempo evitar alguns de seus impasses. (Em inglês, *pericope-,* em português poder-se-ia inventar algo como “perícopo”. *Pericope,* segundo o dicionário Webster, significa “a selection from the Bible appointed to be read in church or used as a text for a sermon”, tendo também o sentido mais geral de uma seleção ou trecho de

um livro, além de uma estrofe de estrutura diferenciada dentro de um grupo de estrofes de estruturas diferenciadas no caso de letras para execução acompanhada de música coral. Penso que, no caso bíblico, a palavra que melhor se casa com o original é esta “passagem”, pois os sermões de nossas igrejas baseiam-se em “passagens” da Bíblia, unidades de sentido completo destacadas do conjunto. N.T.]

3

Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel,* trad, p/ o inglês, 1934, cap. 8.

4

Ver Kenneth Walker, *A Study of Gurdjieff's Teaching,* 1957, cap. 7.

5

" Ver *Jerusalem,* quadro 77.

6

Frederic Jameson, 1972.

7

De Doctrina Christiana, I, xxx.

8

' Esta frase é apenas e tão-somente uma ilustração retórica e não implica nenhum pensamento sobre as propostas do sr. Buckminster Fuller a respeito de tais estruturas.

Ressonâncias da Bíblia na literatura

Flávio Aguiar

A Bíblia tem por tema principal o tempo, e o tempo futuro. Nossa vida tem um destino, que é o julgamento final; essa viagem ainda não terminou; mas a Bíblia baliza o caminho, do começo ao fim. Estamos sempre em julgamento; portanto o tempo humano na Bíblia é sempre o aqui e o agora. Mas esse aqui e agora está em contato permanente com a transcendência, com a eternidade. Ele é uma passagem, uma travessia.

Por isso a Bíblia é uma tradução: uma tradução do futuro. E por isso ela tem a vocação para a tradução. Sua mensagem deve chegar a todos os povos. A Bíblia criou um estilo peculiar, despido de ornamentos, dramático, focalizado na ação e no conflito. Em análise famosa do episódio de Abraão e Isaac, Erich Auerbach, em seu livro *Mimesis,* assinala essa imediatez da ação bíblica. Quando Javé chama por Abraão, para testá-lo, Abraão responde: "Estou aqui". Auerbach pergunta: aqui onde? Em sua cabana? Fora dela, diante da porta? No campo? Não importa: Abrãao está em seu aqui e agora eterno, diante da transcendência, de seu julgamento, de sua origem e de seu destino, tudo ao mesmo tempo. Fica evidente o contraste com a tradição helênica da Ilíada e da Odisséia, e sua herdeira, a romana, com sua pletora de descrições, de detalhes, que fixam a imagem de um aedo, de um poeta, que canta para o encantamento de uma corte.

Como tradução do tempo, a Bíblia é um livro escrito, concebido para a escrita e concebido pela escrita. Seus

escribas verdadeiros, embora se atribuam seus livros a profetas por exemplo, ou a pregadores, permanecem em grande parte desconhecidos, anônimos.

Quando lemos os livros de Isaías, sabemos que não foi Isaías que os escreveu. Os profetas não escreviam, para começar: ditavam. Tradicionalmente quem

escrevia os livros dos profetas eram anotadores, secretários por assim dizer. A exegese estabeleceu que cerca de duzentos anos devem separar o primeiro do segundo livro de Isaías. Mas isso não importa em termos de autoria. Os livros são escritos segundo os ensinamentos de Isaías, isso é o que importa.

Provavelmente nem Marcos, nem Mateus, nem Lucas nem mesmo João Evangelista escreveram os textos evangélicos que temos hoje e que levam os seus nomes. Esses textos possivelmente foram depurados, estabelecidos, fixados por discípulos qualificados para dar a melhor expressão e realce à doutrina que eles ensinavam. A Bíblia é obra de eruditos, de conhecedores de uma tradição, e isso compreende os chamados textos apócrifos, embora em geral seu estilo seja mais simples do que os canônicos.

Causa pena vermos tanta tinta gasta na imprensa, por ocasião das festas da Páscoa e do Natal, sobretudo, para determinar "como era” Cristo, como seria seu pai, o José Carpinteiro, qual a cor dos cabelos de Maria, se Cristo de fato passou por aqui ou por ali. Se chegássemos para algum desses escribas que corporificaram os textos dos evangelistas e exigíssemos deles um depoimento sobre os “fatos”, no sentido do nosso jornalismo contemporâneo, eles certamente fugiriam com repugnância e desdém.

Sua matéria não era os “fatos”, mas a doutrina; seu estro era traduzir em imagens convincentes para seus contemporâneos, numa língua didaticamente inteligível, os ensinamentos do Messias que viera redimir o mundo. A vida atribuída a esse Messias era parte desse ensinamento. Sua vida era uma trajetória. Por isso, ele deveria percorrer determinados passos; deveria executar certos milagres, passar por certas tentações, senão não seria o Messias esperado. Mais ainda: sua vida teria de ser uma tradução das imagens que o anunciavam no Velho Testamento.

Quando Abrãao tem suspenso o sacrifício de seu filho, a voz que o comanda mostra um cordeiro adrede preparado. O profeta Isaías diz que o Messias se comportará como um cordeiro no matadouro (Isaías 53, 6 e seguintes). Por isso, e com tantos cordeiros preparados para sacrifícios, a imagem do Messias posteriormente será associada à do cordeiro, e nesse momento a imagem do cordeiro revelará a sua verdadeira natureza, isto é, a natureza completa de sua identidade. No Evangelho de João conta-se a cena em que João Batista chama o Cristo de "O cordeiro de Deus”, que vai tirar os pecados do mundo (João, 1, 29-34). Não importa se João Batista chamou assim o Messias no universo “factual”. No doutrinário, e portanto “textual”, isso devia necessariamente acontecer, pois é João que o batiza e o nomeia, fazendo a ponte com as antigas imagens atribuídas ao Messias.

A Bíblia cristã herdou e recriou um tecido de imagens que vão se expondo, se expondo novamente, e novamente, e nesse contínuo retorno vão se

redefinindo até revelar-se por completo. As palavras, as imagens, as metáforas, o estilo inteiro imita assim a trajetória da divindade que se encarna homem no Messias e tudo transfigura com esse salto dialético para a história, ou com sua passagem dramática por ela. A cruz é um símbolo de danação, de condenação; mas a passagem do Messias por ela a transfigura num símbolo de salvação, a ponto de a doutrina cristã tomá-la como seu símbolo principal. Mas, ao mesmo tempo, deve-se reconhecer que essa transfiguração revelou uma potencialidade que ela guardava desde sempre. Moisés, para salvar seu povo ímpio das picadas de serpentes mortíferas durante a travessia do deserto, constrói uma serpente de bronze e a ergue numa vara ou mastro (Números, 21, 4-9). Quem a olhar será salvo, e essa imagem é uma antecipação da cruz como remissora da humanidade.

Portanto a imagem central da Bíblia, na tradução evangélica, é a da transformação, seja a da água em vinho ou a do vinho em sangue. Uma coisa pode vir a ser outra, essa é a grande lição bíblica nesse sentido, ou ainda, uma coisa pode revelar-se outra. Comparemos alguns personagens das grandes tradições narrativas que formaram nossas literaturas modernas - a helênica e latina - e a bíblica. Aquiles brilha porque será sempre Aquiles, Odisseu porque será sempre Odisseu. Heitor é Heitor desde sempre e até o fim trágico de sua vida.

A melhor e mais completa imagem dessa permanência do caráter deu-nos o teatro grego com suas máscaras. A máscara revela o personagem no que tem de mais característico. Nesse sentido o personagem é sua máscara, e ela o revela. Edipo é orgulhoso, é uma encarnação do orgulho; por isso derrota a Esfinge; por

isso quer mudar o seu destino e por isso mesmo vai inapelavelmente ao seu encontro.

Na Bíblia, ao contrário, a todo momento encontramos mutações espantosas. A começar pela de Eva. Javé cria o mundo, primeiro como um partejador, um separador: separa a luz da treva, separa a terra da água. Depois, como um modelador. Modela uma paisagem, um jardim e nele modela um homem para dar vida, sentido e linguagem ao jardim: Adão nomeia o que vê. Achando ainda imperfeita a sua criação, Javé a remodela, extraindo de Adão uma companheira, Eva. E essa criatura muda o destino da criação. E verdade que a serpente a induz a isso, mas é Eva quem age, quem escolhe, quem se escolhe, que traça o seu destino.

A criação começa assim a transcorrer em história e tempo humanos. Nos evangelhos será outra mulher que mudará o destino do mundo ao partejar o Messias. Madalena, a prostituta, transfigura-se na preferida do Messias. Os seres humanos fazem-se assim de fato à imagem de Javé: são partejadores e modeladores de seu próprio destino. Isso inclui as mulheres e, além de dar-

lhes um papel relevante ausente em muitas outras culturas e obras, faz que um dos traços marcantes da Bíblia seja o de que qualquer ser humano, em qualquer circunstância, espelhe a humanidade como um todo. Mesmo os mais pobres, aqueles que eram a ralé da humanidade, guardam essa condição, que é a base, segundo Auerbach, do realismo literário moderno.

Auerbach situou no plano literário o procedimento tradicional da exegese cristã durante a Idade Média, época em que a Bíblia, na tradução para o latim atribuída a São Jerônimo e chamada de Vulgata,

era versão canônica circulante (depois, com a Reforma e a partir dela, vieram outras). Chamou esse procedimento de interpretação figurai. O cordeiro de Abraão, ao substituir Issac no sacrifício, prefigura o de Cristo. Mas ambas as imagens dramáticas, a do cordeiro e a de Cristo na cruz, só atingem seu significado pleno ao se considerar sua relação. Se é verdade que a imagem de Cristo na cruz, no Novo Testamento, "resolve" a do cordeiro de Abraão, ela só tem eficácia significante exatamente por realizar essa "resolução".

Neste livro, Frye amplia a perspectiva de Auerbach, mostrando como além de uma tradução na linha do tempo que organiza um complexo de imagens que vão se resolvendo a Bíblia apresenta ao leitor uma visão de imagens apocalípticas, situadas no plano positivo da revelação, complementadas por uma visão de imagens demoníacas no seu plano negativo.

Desse modo, além de criar imagens que inspiraram toda a pintura do Ocidente, a arte literária e as plásticas, o teatro, pela sua referência à história sagrada do cristianismo, a Bíblia criou um sentido arquitetônico para toda a criação artística. Um sistema literário é construído nessa visão como uma catedral, onde cada obra tem seu nicho e se articula com as demais, criando o sentido temporal de uma tradição que se renova ou com que se rompe, mas que continua como referência. Isso faz com que a visão desse sistema possa se distender no espaço, vendo-o como um conjunto simultâneo de imagens que se relacionam entre si.

Isso vale também para qualquer obra literária individual, mesmo as narrativas. Podemos ver a fábula de uma narrativa ficcional, ou seu arranjo na narração que compõe o enredo, como uma sucessão de

acontecimentos dispostos no tempo, mesmo que haja *flashbacks* e antecipações reveladoras. Mas também podemos ver ambas, fábula e narração, como uma estrutura simultânea de imagens e situações que se articulam. A forma particular da obra literária se torna significante e perceptível pelo modo como essas visões, a diacrônica e a sincrônica, se articulam. Foi a Bíblia, mais do que a tradição clássica, que criou esse processo e esse procedimento sobretudo no plano interno das obras, e foi a Bíblia também que, por assim dizer, “ensinou” os escritores, mesmo os modernos, a proceder desse modo.

Vou dar alguns exemplos desse procedimento em nossa literatura, a brasileira, para ilustrá-lo.

Em O *guarani,* de José de Alencar, encontra-se no capítulo VII da primeira parte, de nome “A prece”, a descrição do ocaso na residência e fortaleza de D. Antônio de Mariz. A cena é descrita naquele tom exaltado e solene das narrações poéticas de Alencar. Um clarim toca a Ave Maria, D. Antônio vai até a beira do penhasco, se descobre; todos se descobrem e o circundam. Próximos ao senhor de proceder “sisudo e grave” estão seus familiares, dona Lauriana, Diogo, Cecília, Isabel e também Álvaro. Os aventureiros ficam num círculo mais distante. Afastado, Loredano olha o quadro com desdém. O sol bate nos cabelos de D. Antônio: eles reluzem e se douram. Quando "o rei da luz”, na expressão de Alencar, desaparece, Aires Gomes, o capataz, estende o mosquetão sobre o abismo e dispara, reboando o tiro nos penhascos. Peri não está presente, mas já o encontramos na floresta caçando um jaguar à unha e logo saberemos como e por que ele vela sobre esse conjunto de pessoas, em particular Ceei. Essa é uma visão apocalíptica.

No capítulo X da quarta parte, encontramos a casa de D. Antônio de Mariz assaltada pelo “bravo e feroz Aimoré”. Peri foge com Ceei; ao chegar à canoa, no Paquequer, volta-se. Vê uma cena terrível. A parede frontal da casa desaba. O salão é descrito como um “mar de fogo”, enquanto os aimorés escalam o penhasco c o que resta da casa. No fundo, está D. Antônio de Mariz, cercado pelos seus, os que ainda sobreviveram. Sua mulher abraça seus joelhos; Aires Gomes está junto dele; os poucos aventureiros que restam o circundam. Afastado, longe da casa, Loredano arde preso ao poste do suplício. Na mão esquerda de D. Antônio reluz uma imagem de Cristo; na direita, uma pistola. Ele atira, tudo explode, os aimorés são destroçados. Essa é uma visão demoníaca, que “resolve” aquela apocalíptica que a prenunciara, retomando um a um os seus elementos e transpondo-os para outro plano. Mas é somente na contemplação sincrônica das duas é que nos damos conta de que o que se vê é o ocaso do Império Português, primeiro numa percepção de sua grandiosidade, depois numa percepção de sua agonia. E é assim que a história de O *guarani* se abre para a criação do espaço nacional.

Na seqüência, Peri foge com Ceei até o momento extremo na palmeira, em que eles se beijam e desaparecem no horizonte, ascendendo ao plano do mito fundador da nova cultura mestiça que inauguram. O beijo de ambos, apocalíptico e abençoado, “resolve” o beijo de Isabel e Álvaro entre as fumaças que os matam, ardente e com algo de demoníaco. A palmeira, símbolo de fertilidade e de encontro com o mito de Tamandaré que Peri narra, insuflando no ouvido de Ceei, como um Espírito (não necessariamente Santo), o sêmen da palavra de onde se gera a nova cultura mestiça, essa palmeira em cujo topo

ambos sobrenadam a inundação, resolve outra árvore, a da primeira vez em que se vê Peri, no capítulo IV da primeira parte.

De pé, preparando-se para capturar o jaguar, Peri aguarda o salto da fera, sob o olhar espantado dos aventureiros que retornam, ao lado de uma árvore cujo “velho tronco” fora cortado por um raio. Essa imagem é um símbolo da árvore genealógica da cultura indígena, cortada pela catástrofe da conquista, embora para Alencar essa catástrofe tenha um sentido positivo. Mas ao final o crescimento é retomado, em outro plano, na fusão de raças e culturas que dá origem à brasileira, depois do ocaso e da falência do Império Português.

Essa palmeira onde Peri e Ceei se aninham para mergulhar no mito, além de advir do mito de Tamandaré, vem também da pena de Gonçalves Dias, que a imortalizou com o sabiá numa espécie de brasão brasileiro, na sua "Canção do exílio”. A palmeira do poeta, além de espelhar traço peculiar da paisagem brasileira de norte a sul do país, retoma também o nome que davam a estes vastos litorais os tupis: pindó-rama, terra das palmeiras. Portanto no poema de Gonçalves Dias que abrasileira a redondilha portuguesa,
ressoa uma outra língua, assim como na língua da escrita de Alencar ressoa o que ele pensava ser o tom poético, exaltado, primitivo, bárbaro mas prenhe ainda das fontes da criação da cultura, da língua guarani.

Logo lançada às águas para flutuar, essa palmeira já soçobra. Fazendo o processo de inspiração libertária de nosso escravismo secular, Castro Alves escreve, já mais para o fim de sua curta vida, “A cachoeira de Paulo Afonso”. Nesse poema narrativo, Lucas e Maria, depois de provarem o fel da escravidão no que ele tem de pior

para as gerações românticas, a desonra, vão em canoa fantástica rumo a seu destino na queda d'água. Lucas é descrito como um nobre filho da terra; é escravo, mas é mestiço, pois é filho de escrava assassinada por ciúme e do senhor, cuja esposa é a assassina. Tem cabelos anelados, que lhe caem, bastos, sobre os ombros. Ou seja: Lucas não é apenas *um* escravo; ele é a imagem do brasileiro, de todos os brasileiros, que são escravos da escravidão.

Desonrados ambos, Lucas e Maria navegam pelo rio São Francisco, até caírem no abismo, que também os eleva ao plano do mito, agora o da construção da liberdade, completando o caminho aberto pela independência política. Castro Alves assim descreve a navegação:

Pelas sombras temerosas

Onde vai esta canoa?

Vai tripulada ou perdida?

Vai ao certo ou vai à toa?

Semelha um tronco gigante

De palmeira, que s'escoa...

No dorso da correnteza,

Como bóia esta canoa!...

Ao despencarem na cachoeira, Lucas e Maria trocam, como Peri e Ceei, o beijo redentor. Os corpos descem às águas, as almas sobem aos céus. E assim, em toda a sua complexidade, as gerações românticas entregaram à posteridade brasileira um símbolo, um arquétipo, uma

metáfora-matriz da fertilidade, do encontro de espaços, olhares e culturas. Os buritis de Guimarães Rosa, que o narrador Riobaldo tem como imagens de fertilidade, pois captam a água das veredas e a transformam em seiva e fruta dourada, vêm daí, além de serem um detalhe paisagístico do sertão mineiro.

Também vem desse entrevero romântico o fato de o nome de batismo do caboclo do conto "Meu tio, o iauaretê” ser Antônio, que lhe deu o apelido de Tonho Tigreiro: é o mesmo nome de batismo de Peri, quando D. Antonio lhe dá o seu nome. E assim o escritor mineiro do século XX revela o lado demoníaco, de extinção de culturas e raças, no processo que as gerações românticas viam como apocalíptico e revelador de uma nova cultura, de uma nova nação. Mas só compreendemos a profundidade do significado das imagens, a sua "solenidade", se atentarmos para a sua complementaridade, formando, além de uma dinastia, uma estrutura que define, com muitas outras, o travejamen-to do nosso sistema literário.

Por que os escritores procedem assim, pescando imagens uns nos outros? Porque guardam um sentido dos escritores bíblicos, o de pretenderem escrever com “autoridade”. Pus essa palavra entre aspas porque aqui ela é usada sem aquela conotação de prepotência tão usual na vida brasileira. Falo de autoridade no sentido de que um médico tem autoridade em seu domínio, no sentido de que um piloto é a autoridade no avião, de que um sábio tem autoridade para falar sobre um determinado assunto, de que um grande jogador de futebol tem autoridade dentro do campo.

Como os bíblicos, os autores literários são “reveladores”, que é de onde vem a autoridade da

escrita. Henri Meschonnic estudou o assunto em seu livro *Poétique du sacré dans la Bible.* Os textos bíblicos, além de terem por tema o tempo, o futuro, são uma espécie de proclamação desse futuro. Eles aspiram a ter uma verdade radical para toda a humanidade; escritos ou fixados por uma mão individual, eles vão ao encontro de um espírito coletivo, e expressam esse espírito coletivo em permanente formação e transformação. Mesmo o mais individualista dos escritores contemporâneos faz parte dessa proclamação que a escrita, enquanto porta-voz da fixação de um texto, guarda em si.

Frye, neste livro e em outros, guarda a idéia de que os poetas e escritores, ao tornarem-se maduros, atingem o que ele chama de um "ring of authority". Poderíamos traduzir essa expressão por "anel de saber". Segundo ele, é a compreensão de que as imagens, antes de espelharem o mundo presente, são carregadas de tradições próprias; as imagens vêm sobretudo de imagens anteriores que se desdobram, se aninham e buscam novos sentidos. Isso nada tem a ver com aquelas afirmações desabridas de que "tudo é discurso", "a literatura nada tem a ver com o mundo referencial". Frye é um leitor, um crítico empenhado, ele vê a literatura como tendo um compromisso ético com a civilização. Pode-se dizer que no seu pensamento a literatura, em sentido amplo, incluindo a sua crítica, incluindo a filosofia e outras disciplinas, e isso também vale para as demais artes, a literatura encarna nas palavras o sentido ético da civilização; ela é, com as outras artes e o pensamento radical e livre, o lado civilizado da civilização.

Mas de alguma forma é esse potencial para a busca de sentido dentro do caos, mesmo que seja pela denúncia

do sem-sentido da violência e da barbárie, que é a verdade da literatura e das artes. É isso que a literatura e as artes proclamam: é possível construir, apreender, depreender um sentido em nosso confronto com o mundo através do "anel de saber” que nossa faculdade para a linguagem nos dá, desde que saibamos aceitá-lo e recriá-lo com paixão e empenho ético. Essa é a proclamação, sagrada ou profana, que herdamos da Bíblia e também, é claro, do encontro de suas imagens e arcabouço com as metáforas da tradição clássica, helênica e romana, que criaram o espaço das literaturas modernas nascidas da derrocada e medieval. Nas Américas isso se deu como reivindicação a partir das idéias revolucionárias do século XVIII, mas sobretudo a partir das idéias literariamente revolucionárias do romantismo. Isso se dá também na África e demais regiões tocadas pela expansão do capitalismo ocidental.

Como outros livros sagrados, a Bíblia foi utilizada para estabelecer a barbárie e a exclusão. Continua a ser usada dessa forma ainda hoje, como em outras plagas o Corão também pôde e pode servir para justificar atrocidades.

Mas também encontramos nela (e no Corão igualmente) palavras de liberdade e de luta contra a opressão. Talvez aí esteja a razão principal da influência imorredoura que tais livros exerceram e ainda exercem sobre as culturas do mundo; pois para além de sua apropriação indébita pelos que desejam simplesmente construir um poder e nele se perpetuar, acena e se deixa vislumbrar a história extraordinária de criação, de mudanças, de transfigurações e de transformações que tais livros contém.

Indice remissivo

Aarão, 112, 158, 159

bezerro de ouro de, 184 Abel, 174, 176

Abraão, 66, 80, 113, 144, 162, 165, 177, 188, 194, 207, 208, 216, 218, 220, 224, 273, 276

Absalão, 218 Acab, rei, 66, 174 Acan, no Livro de Josué, 151 Acaz, rei, 158

Adão, 10, 11, 65, 105, 108, 137, 143, 144, 164, 172, 173, 174, 176, 178, 182, 183, 190, 207, 211,212, 214, 218, 220, 232, 271, 272, 275

e Eva, 105, 164, 174, 176, 178, 212 Adriano, imperador, 208 Agag, rei, 219, 222 Agar, 146

Agostinho, santo, 100, 194

A cidade de Deus, 125, 127, 194 *Confissões,* 51 Aicar, 154

alegoria, 33, 34, 50, 113, 114, 164, 224, 260

Alexandre Magno, 123

Alice no país das maravilhas, 87, 256

alma, 44

como expressão metonímica, 44 Aman, no Livro de Ester, 146 Ambrósio, Santo, 210 Ana, 220

analogia, 32, 33, 34, 35, 50, 51, 52, 55, 65, 66, 69, 89, 98, 99, 111,115, 121, 128, 142, 164, 262

Ananias, 151

Anatomia da crítica, 9, 12, 17, 28, 67, 84, 263
Anaxagoras, 32 Anaximandro, 151, 251 anjos, 147, 197

anticristo, 124, 125, 129, 174, 190, 200, 201. 203, 214

Antíoco Epifânio (ou Antíoco IV, o Epifânico), 123, 194, 207, 208, 211

apocalipse, como fase da revelação, 168, 1 69, 170, 171

Apocalipse, Livro do, 83, 100, 124, 150, 168, 169, 170, 171, 214, 237, 264 Apócrifos, 12, 21, 153, 154, 201, 216, 231 Aquino, são Tomás de, 34, 35, 51 Ararat, Monte, 71, 72, 194 Aratus de Soli, 98

arca da aliança, 119, 215, 252 arca de Noé, 72, 194, 215, 230 Aristófanes, 75

Aristóteles, 32, 37, 53, 73, 87, 91, 111, 136 *De anima,* 43 *Metafísica,* 92 *Poética,* 92 Aristeu, carta de, 25 arquétipo, 75 Artur, rei, 79 *Asher ah,* 99

Assíria, 118, 154, 172, 179, 183, 184, 196, 207, 213

Assuero, 123 Astrologia, 45, 103 Atlântida, 63, 109

Auden, W. H., *For the time being (Por enquanto),* 127

Augusto, imperador, 66, 122

autoria na tradição bíblica, questão da, 240, 241, 242, 243, 244

Avatamsaka ou Sutra Gandavyuha, 204

Avignon, papado de, 125

axis mundi ou árvore do mundo, 183

Azazel, 223 ■

Baal, 145, 174, 187, 195, 203, 257

Babel, 80

torre de, 193, 269

Babilônia, 29, 119, 124, 169, 172, 174, 175, 179, 180, 183,184, 185, 186, 190, 193,195, 196, 199, 203, 206, 207, 208, 213, 217, 224, 228, 238

Bacon, Francis, 36, 37, 93

Barrabás, 223

Barth, Karl, 51

batismo, 109, 128, 181,182,209,210,211,279

“Battle Hymn of the Republic" (Hino da batalha da República), 257

Baudelaire, Charles, 96

Behemot, 186, 229, 230, 233, 235

“Beowulf", 252

Beseleel, 252

bíblia

qualidades literárias da, 16, 48, 49, 73, 74, 80,81, 82, 89, 90, 91, 259, 260 tradição bíblica, qualidade revolucionária da, 145, 146, 148, 166

unidade da, 10, 11, 14, 15, 16, 90,91, 105, 240, 241, 242, 245, 257, 258

Blake, William, 6, 10, 12, 15, 20,41,45, 50, 125, 181, 183, 192, 196, 198, 201, 204, 258, 259, 266

“Augúrios da inocência”, 258

“Preludium” a *Europa,* 183

The marriage of Heaven and Hell (O casamento do céu e do inferno), 176

bode expiatório, 183, 217, 223, 231

no rito do Dia da Expiação, 166

Bossuet, 254

Boyg, grande *(Peer Gynt*), 18 *Bricolage,* 20

Browning, Robert, 243, 256 Bruno, Giordano, 22, 79, 243 Buda, 130, 145, 166 Bultmann, Rudolf, 56 Burke, Edmund, 40, 41 Burke, Kenneth, 21 Burns, Robert, 214

Burton, Robert, *Anatomia da melancholia,* 20 Butler, Joseph, 128 Byron, George Gordon, lord, 76, 233 *Vision of Judgement,* 219 ' cadeia do ser, 33, 201 Caifas, 95, 165

Cairn, 174, 176, 177, 207, 208, 218, 219 Caligula, imperador, 124, 194 Canaã, 194

como “Terra Vermelha”, 177 Cântico dos cânticos, 21, 137, 173, 189 Carlyle, Thomas, *Sartor Resartus,* 92 Cassandra, 159 Chardin, Teilhard de, 39 Chaucer, Geoffrey, 65 Chesterfield, lord, 154

Cícero, 53

ciência, relação da Bíblia com a, 94, 95, 152 Cimabue, 74

Ciro, rei da Pérsia, 118, 123, 207, 245 Claudel, Paul, 17 Cleante, 98

Clemente, Segundo Livro de, 189 Coleridge, Samuel Taylor, 18 comédia, 101, 191, 206, 235, 236 Copérnico, 38, 65, 103 Corão, 25, 154, 209, 236, 244, 280 Cornutus, 94 cosmologia, 99, 105 Cowley, Abraham, 36, 37 crença, 19, 40, 70, 72, 73, 90, 268, 269 criação, como fase da Revelação, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144 criação, relato javista da, 137

cristianismo, 32, 45, 99,102, 104, 109, 111, 112, 113, 114, 135, 138, 140, 143, 145,146, 147, 148, 151, 176,189, 196, 203,208, 224, 245, 249, 263

ascensão do, 122

como instituição social, 128

como organização revolucionária, 122, 124, 165, 166

concepção do Velho Testamento no, 163 difusão do, 194 metáfora central do, 131 simbolismo de um deus agonizante do, 177 tratamento dado aos profetas pelo, 160, 165 Cristo, 42, 66, 74, 107,108, 109, 118, 122, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 145, 147, 166, 174, 176, 182, 187, 189, 190, 191,192, 196, 202, 204, 209, 214,

215, 216, 217, 218, 219, 226, 230, 236, 237, 240, 260, 262, 263, 274, 276, 277

aparência física de, 147

busca de, 213

como árvore da vida, 183

como bode expiatório, 166, 183

como segunda pessoa da Trindade, 82

como Palavra de Deus, 106, 141

corpo de, 203, 210, 211

pedra ou rocha como símbolo de, 181

ver também Jesus

crítica literária, relação com os estudos bíblicos, 17, 18, 19, 263, 264, 265, 266

Crônicas Anglo-Saxãs, 69

crucificação, 126, 183, 209, 217

Dagon, deus filisteu, 146

Daniel, 214

Livro de, 100, 123, 124,146, 183, 198, 230, 239, 240, 244

Dante, 20, 45, 50, 65, 89, 125, 196, 230, 247, 262, 263, 268

Comédia ou A *divina comédia,* 74, 126, 260, 263

Convívio, 263

purgatório, 193, 211

Dario, rei da Pérsia, 123, 146

Darwin, Charles, 38, 65

Davi, 117, 118, 119, 120, 126, 184, 188, 190, 207, 208, 217, 218, 219, 220, 222, 240 Débora, 160

canção guerreira de, 253 Dedalus, Stephen, 112 Demócrito, 32 demônios, 199 Derrida, Jacques, 21 Descartes, René, 34 Deucalião, 62, 63, 81 Deus

associação com o sexo masculino, 136, 137

como Criador, 141, 142, 167

como expressão metonímica, 32, 33, 36, 39, 40,41,45, 52, 53

expressão verbal de, 41, 42, 167, 170

invisibilidade de, 146, 147, 166, 167

nas religiões bíblicas, 135

no Livro de Jô, 234, 235, 236

deus

agonizante, 97, 113, 177, 187 como expressão central metafórica, 30, 32, 33, 39, 45, 49, 63, 96

como imagem demoníaca, 199, 200 dcusa-mãe, 186

Ver também mãe-terra deuses

como espíritos da natureza, 49, 96, 200 homéricos, 32 Deuteronômio, 239 dez mandamentos, 164 Dia do Senhor, 100, 142, 161, 227, 228 Dickcns, Charles, 256 *Martin Chuzzlewit,* 149 *Dies Irae,* hino, 100 Donne, John, 246

dragão, 121, 180, 225, 226, 227, 231

como imagem demoníaca manifesta, 186 *ver também* Leviatã Eckhart, Meister, 35 Eclesiastes, 155, 242, 243 Eclesiástico (Ben Sirac), 153 Éden

Jardim do, 100, 105, 172, 175, 180, 182, 183, 194, 196, 202, 207, 208, 209, 211 quatro rios do, 178 Éden - *ver também* Paraíso Édipo, 65, 119, 191 Efraim, 218

Egito, 77,83,99,117, 118, 122, 123, 145, 149, 172, 177, 179, 180, 183, 191, 194, 195, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 224, 227, 228, 230, 231, 233, 236, 38, 242, 243, 262

material proverbial do, 154 Einstein, Albert, 38 El Elion, 216

Eliade, Mircea, 75, 98, 113 Elias, 145, 187, 198, 216, 217, 238, 252, 257 Eliot, T. S., 14, 20, 106, 138, 193 “Ash-Wednesday", 193, 211 "Gerontion”, 131 Little Gidding”, 198 *The Rock,* 267

Eliú, 232, 234 Elisabete I, rainha, 129 Eliseu, 66

encarnação, 108, 113, 161, 185, 212, 213

Endor, pitonisa de, 159, 160, 219

Enéias, 126

Engels, Friedrich, 109

Enoc, 217, 252

Livro de, 95, 240, 243 *Enuma elish,* 29, 180,
226 Erasmo, 42, 43, 200 Erígena, John Scotus, 35 Eros,
97, 175 Esaú, 184, 218, 219 Esopo, 153, 154 Espinoza,
Baruch, 251 espírito, 34, 43, 44, 83, 254, 266

o ar e o fogo como símbolos do, 156 Espírito Santo, 44,
160,171, 190, 191, 197, 198, 232

Ésquilo, 75, 123

O*restéia* ou ciclo de Orestes, 123, 151, 152 Os *persas,* 7
5 essênios, 42, 145 Ester, Livro de, 123, 146,
232 estoicismo, 32, 99, 126 eternidade, 100, 102, 114,
136, 156, 262, 273 Eucaristia, 182, 187, 188, 190,
203 Eva, como figura maternal, 173 *Ver também* Adão e
Eva Evangelhos, os, 147, 213, 215, 218, 236, 240, 241,
251, 255

como fase da revelação, 161, 162, 163, 164, 165, 166,
167, 168

verdade histórica dos, 68, 69, 72, 75, 76 Êxodo, 41, 66,
75, 76, 77, 104, 112, 117, 146, 149, 163, 177, 185, 188,
196, 198, 202, 208, 209, 210, 211, 213, 218, 220,
222, 223, 227, 252, 262, 264 Livro do, 144 Ezequias, rei,
71, 182

Ezequiel, 71, 100, 147, 161, 163, 174, 175, 179, 180,
182, 183, 186, 196, 197, 199, 227, 230, 231, 237, 257,
258

Livro de, 168

Ezra, Livro de, 139

fé, 21, 32, 42, 50, 70, 82, 83, 89, 90, 107, 108, 111, 143, 149, 160, 163, 169, 204,214, 244, 252, 258, 262, 263, 266, 268, 269, 271

Felipe, Rei de França, 125 Fenellosa, Emest, 84 Fenícia, 172, 179

o equivalente grego de “Canaã”, 177 Festo, 258 Feuerbach, 267 Fichte, J. G., 92 *Flauta mágica, A,* 202 Francisco de Assis, são, 185 Frazer, sir James, 61, 64, 121

Folklore in the Old Testament (O *folclore no Velho Testamento*), 62 Freud, Sigmund, 40, 44, 117 Fulgentius, 94 Gadamer, Hans-George, 19 Galileu, 79

Gênesis, Livro do, 10, 16, 42, 62, 71, 72, 81,95, 104, 105, 127, 136, 137, 138,139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 188, 191, 193, 206, 207, 212, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 226, 232, 236, 237, 243, 245

narrativa javista, 173

narrativa sacerdotal, 173

Gibbon, Edward, 122

Declínio e queda do Império Romano, 58, 73, 74

Gedeão, 146, 150 Gilgamesh, 73, 74, 113 épico, 29, 61, 62 gnosticismo, 95, 113, 143 Goethe, *Fausto,* 43,

174 *golem,* 138

Graal, Santo, 190

grande prostituta, 124, 125, 169, 175, 179, 190, 196, 203

Graves, Robert, 97, 198, 215

King Jesus, 126

Guerras de Jeová, Livro das, 248

Gurdjieff, 255

Hadad-Rimmon, deus da fertilidade, 186 Ham, 218

Haman, no Livro de Ester, 146 Havelock, Eric, *Prefácio a Platão,* 31 Hazlitt, William, 64

Hebreus, Epístola aos, 53, 156, 167, 175, 252 Hegel, G. W. F., 19, 36, 51, 54, 263 *Fenomenologia,* 261 *Heilsgeschichte,* 74, 75, 76, 77, 79, 95 Heráclito, 30, 31, 42, 130, 138, 251 hermenêutica, 87 Hermes Trimegisto, 47 Herodes, 68, 120, 209 Herodes Agrippa, 81 Heródoto, 65, 193 Hesiodo, 98 Hipólito, 152 Hitler, Adolf, 73, 116, 125 Holderlin, Friedrich, 50

Homero, 28, 29, 32, 43, 47, 48, 59, 61, 69, 73, 74, 89, 91, 93, 152, 247 *Iliada,* 33, 244 *Odisséia,* 43, 244 Horácio, 22, 266 Hume, David, 110 Iknáton, 122

imagens da Bíblia, 89, 90, 91, 172-205, 262, 263 agrícolas, 176, 186, 187 apocalípticas, 172 demoníacas (árvores], 184 demoníacas manifestas, 173 água, 180, 181 animais, 185

colheita e vindima, 187, 188

divinas, 200

espirituais e angélicas, 198, 199 demoníacas paródicas, 173 água, 179 animais, 184 árvores, 183

cidade e templo, 193, 194, 196

colheita e vindima, 187, 188

espirituais e angélicas, 197

humanas, 190

espirituais ou angélicas, 197

paradisíacas, 172

árvores e água, 175, 178, 179, 181, 182, 184

pastorais (animais), 176, 184 urbanas, 188

cidade e templo, 191, 192, 193, 194, 195

Inácio, cartas de, 128 inferno, 102, 103, 105, 162 interpenetração, 204 .

Isaac, 144, 218, 220, 221, 224, 250, 273 Isaías, 111, 163, 185, 227

Livro de, 158, 240, 244, 273 Islã, 145, 148 Ismael, 218, 219, 224

Israel, 11,67,76, 100, 112, 115, 117, 123, 144, 150, 151, 159, 172, 189, 193, 193, 194, 195, 206, 207, 208, 209, 216, 220, 223, 228, 230, 233, 244, 245, 262 258

como império, 118 como Jacó, 191

como noiva simbólica de Deus, 174 concepção cristã de, 121 concepção evangélica de, 168 norte de, 257 reinado de, 119, 120 restauração de, 161 Jacó, 121, 144, 168, 173, 184, 191, 218, 260 visão de, 193 Jakobson, Roman, 39

Jaquin e Boaz, duas colunas do templo de Salomão, 184

Jasher, Livro de, 70, 71, 248

Jefté, 29, 66, 121, 222

Jeremias, 158

Livro de, 238, 242

Epístola de, 201

Jeroboão, 184

Jerônimo, São, 43

Jerusalém, 83, 118, 119, 123, 174, 179, 188,

191, 193, 207, 208, 211, 215, 216, 249 como noiva simbólica, 174

Jessé, pai de Davi, vara de (ou árvore de), 184

Jesus, 34, 44, 66, 71, 73, 74, 82, 86, 88, 94, 95, 100, 102, 111, 115, 127, 131, 140, 143, 159, 162, 163,164,168, 183, 188, 190,

192, 193, 194, 203, 204, 208, 209, 210, 211, 217, 220, 223, 229, 230, 231, 249, 250, 254, 255, 259

como figura de Melquisedec, 216

como Messias, 68

como o Bom Pastor, 176

como um deus agonizante, 186

como uma forma individualizada da sociedade de Israel, 120 comparado a Buda, 166 histórico, 68, 72, 106, 107

parábolas de, 10, 14, 59, 76, 81, 153, 189, 206, 233, 236 vida de, 165 Jeú, 66

Jezabel, 174, 175, 195

Jó, 218, 232, 233, 234, 235, 236

Livro de, 10, 67, 141, 153, 161, 229, 232, 236

Joab, 218

Joaquim de Floris, 114 Joana d'Arc, 160

João Batista, 80, 162, 196, 212, 216, 220, 274 João

epístolas de, 240

Evangelho de, 81, 142, 192, 196, 240, 245, 259

João Apóstolo, são, 169, 198 Johnson, Samuel, 13, 18, 20 Jonas, 72, 229 Livro de, 88 Jônatas, 207

Jonson, Ben, *The Alchemist,* 214 Jorge, são, 225, 229, 231 Jorge III, rei da Inglaterra, 219 José, esposo de Maria, 120, 209 José, filho de Jacó, 123, 209, 214 Josephus, 123, 178 Josias, rei de Judá, 239

Josué, 70, 151, 163, 175, 177, 194, 207, 208, 209, 222

como tipo de Cristo, 217

Livro de, 151

Joyce, James, 112

Judá, reino de, 118, 158, 194, 207, 221, 239, 257, 260

Judá, sogro de Tamar, 174

judaísmo, 99, 112, 113, 145, 146, 148, 165, 166, 194, 196, 208, 224, 225

tratamento dos profetas, 160

Juizes, Livro dos, 59, 61, 67, 70, 206, 207

Jung, Carl, 27, 75, 103

Kafka, Franz, O *processo,* 233

Kairos, 29, 100

Kant, Immanuel, 36, 51, 92

Keats, John, 156

kerygma, 52, 55, 56, 168, 271

Kierkegaard, Soren, 15, 51, 52, 54, 111, 259, 263, 268

Repetição, 111

Lactâncio, 198

langage, 27, 28, 50, 51, 78

langue, 27

Lao Tsé, 130

Lawrence, D. H., *The Man Who Died* (O homem que morreu), 126

lei, 113

como fase da revelação, 149, 150, 151, 152, 165

relação com a sabedoria, 153 relação com o Evangelho, 164, 165 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 51, 251 Lênin, Vladimir, 109

Leviatã, 186, 203, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 236 *Ver também* dragão Lévi-Strauss, Claude, 20, 61 Levítico, Livro do, 166 Liberalis, Antoninus, 94 Lilith, 173, 174, 175 linguagem

e estruturas verbais, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91

teoria da, 17, 47, 266

três fases da, 28-57, 64, 78, 110, 113

Livro das Crônicas - *ver* Paralipômenos

Ló, 127

Locke, John, 36, 37 *logos,* 32

em Heráclito, 42, 130, 138 no Evangelho de João, 42 no Livro do Gênesis, 138 o Messias como, 264 Lucas, Evangelho de, 211, 215, 241 Lúcifer, 196, 199, 218, 219, 223 Luís Xiy rei, 129

Lutero, Martinho, 11, 19, 27, 51, 269 macabeus

família dos, 216 revolta dos, 118, 123, 194, 207 MacDonald, George, 174 mãe-terra, 97, 98, 136, 230 magia, 103

“Magnificat", 220, 243 Manassés, rei, 147 Maomé, 130, 145, 236, 244 Maquiavel, Nicolau, 40 mar

como imagem demoníaca, 180 símbolo do caos e da morte, 141

Marco Aurélio, 124 Maria Madalena, 175 Maria, Virgem, 99, 173, 175, 209, 220 Marvell, Andrew, *Upon Appleton House,* 183 Marx, Karl, 19, 40, 109, 145 marxismo, 19, 78, 109, 115, 130, 136, 145, 146 Mateus, Evangelho de, 120, 215, 241, 242, 259 Melquisedec, 188, 216 Melville, Herman, 117 Menassé, filho de José, 218 Mesha, rei de Moab, 221 Messias, 112, 118, 120,125,127,173, 184, 194, 208, 212, 214

como *logos,* 264

imagem da unção, 182

profecias do ou sobre o, 68

metáfora, 19, 28, 29, 48, 50, 81, 82, 84, 85, 86, 89, 91, 92, 116, 205

apocalítptica, 203

real, 33, 116, 117, 118, 119, 120, 128, 130, 182, 188, 197, 199, 268 metamorfose

nos mitos clássicos, 127

visão bíblica da, 105, 127, 163, 170, 232

metanoia (VA, "arrependimento”), 127, 162, 163, 232

Micol, filha de Saul, 119 Milton, John, 10, 13, 65, 101, 114, 164, 171, 173, 196, 260, 267, 271 *Areopagitica,* 160, 244 *Comus,* 144, 199 *Nativity (Natividade),* 210

Paradise Lost (Paraíso perdido), 137, 139, 182, 217, 218, 271

Miquéias, 158

Miriam, irmã de Moisés, 209 mito, 20, 91

como expressão de compromisso social, 60, 63, 65, 73, 74, 76, 77, 78, 91 como *mythos,* ou narrativa, 57, 58, 73, 74, 76, 85, 91 em relação com a tipologia, 113

natureza poética e imaginativa ou imaginária, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 73, 77

mitologia

clássica e pagã, 33, 49, 65, 77, 92, 93, 94, 95,96, 97, 98, 112, 113, 121, 122, 123, 126, 127, 151, 152,179, 180, 183, 186, 195, 198, 221, 225, 229, 230, 238, 239

formação da, 59, 60, 63, 78

mitológico, universo, 78, 79

mitraísmo, 184, 210, 211

Moisés, 71, 80, 144, 146, 150, 158, 159, 177, 181, 198, 207, 208, 209, 215, 216, 217, 238, 240, 243, 262 monoteísmo, 32, 33

imperial, 122, 144, 145 revolucionário, 144 Mordecai, 146 Morto, mar, 83, 180 Mussolini, Benito, 117

Nabucodonosor, 118, 119, 146, 183, 198, 203, 207, 208, 214, 217, 230, 231, 240 Napoleão, 61 narrativa

da Bíblia, 58, 65, 66, 90, 92, 160, 206-36, 264, 265 histórica, 65, 66, 73, 122 Natan, 118

natureza, 39, 40, 45, 47, 53, 63, 78, 95, 96, 97, 99, 103, 104, 105, 123, 127, 138, 149, 202, 203

argumentos a partir de desenhos na, 143 como fêmea, como feminina, 137, 187 na tragédia grega, 152 ordem da, 151, 152, 170 os dois níveis da... no Cristianismo, 143, 151 recriação da, 164 ritmo cíclico na, 156 Neemias, 139 Nemrod, 184, 225

Nero, imperador, 123, 124, 169, 208, 216, 217 Newman, John Henry, 114 Nicodemo, 34, 254 Evangelho de, 213

Nietzsche, Friedrich, 40, 115, 266, 271 Noé, 62, 104, 144, 172, 176, 177, 181, 207 noivo e da noiva, imagens bíblicas do, 137, 173, 174, 189, 190, 191, 192, 230, 231 Novo Testamento, 149, 248 “Nunc Dimittis”, 241 “O cântico das três crianças santas", 231 Oolá e Oolibá, no Livro de Ezequiel, 174 Ong, Walter, 19

Onians, R. B. *Origins of European Thought* (As origens do pensamento europeu), 29

Orfeu, 127, 255

Oriente, religiões do, ou religiões orientais, 19, 135, 136, 165

budismo, 19, 135, 145, 204, 236

Shunyata ou o “vácuo” no, 155

hinduísmo, 19, 99, 135

Shinto, 145

Tao, 19, 35

Yoga Kundalini, 181

zen-budismo, 14, 35, 83

Ovídio, 125

Metamorfoses, 127

Oxyrhyncus, Papiros de, 204

paganismo, 96, 97, 99, 122, 126, 127, 128

Paine, Thomas, 41

Paixão, 108, 109, 187, 210, 218, 229, 236

Paralipômenos (ou Livro das Crônicas), 67, 238, 244

Pascal, Blaise, 51 Páscoa, 177, 210, 221 passagens *[Pericope),* 254, 255 Patanjali, Yoga Sutras, 251 Patrício, são, 82

Paulo, são, 44, 45, 83, 88, 98, 108, 113, 120, 123,124,128,139,143,146,149,159, 161,167,181,183,191 ,200,212,214, 224, 232, 240, 242, 243, 251, 254, 258, 268, 770

sua concepção de Jesus, 130, 131

Peacock, Thomas Love, 64

Four Ages of Poetry (As quarto idades da poesia), 48

pecado, a natureza do, 162, 163 Pedro, Apocalipse de, 102 Pedro, são, 243, 258

Pentateuco, 75, 158, 184, 240, 241, 248, 264

pentecostes, 177, 194

Philo, 42

Picasso, Pablo, 64

Pilatos, Atos de, 213

Pilatos, Pôncio, 68, 72, 165, 166, 213, 223 *Pilgrims's Progress, The,* 113, 114 *Pist is Sophia,* 95 Pitágoras, 30, 251

Platão, 28, 30, 31, 32, 51, 53, 59, 63, 92, 97, 109, 110, 165, 245, 251

Apologia, 165

Crátilo, 109

Fédon, 32, 51, 165

Fedro, 48, 153, 266

Leis, 109

Meno, 14

República, 92, 164

Timeu, 32, 109

Plotino, 143

Plutarco, 239

poesia, 64

bíblica, 247, 248, 249, 253, 254

hebraica, 245

poetas cristãos, 49

recriação pela fase metafórica da linguagem, 48, 50

repetição na, 253

Pompéia, 207

Possidônio, 126

Pound, Ezra, 83, 84, 193, 243

Prison-House of Language, The (O cárcere da linguagem), 266

profecia, como fase da revelação, 158, 159, 160, 161

prosa,

contínua, 31, 33, 36, 249, 251 em relação à causalidade, 110

descontínua, 28, 29, 249, 251, 253 repetição em ... do Velho Testamento, 253 prostituta perdoada, 174 Provérbios, Livro dos, 153, 154, 157 pseudepígrafos, 198, 240 pseudo-Dionísio, 35 Putifar, mulher de, 214 Q, documento, 241 queda do homem, 74/127, 137, 139 Quirino, 68

Raab, prostituta de Jerico, 175 Rabsaces, 188

Rahab, o monstro, 226, 227, 228 Raquel, 173

realeza, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123,216, 226, 227

Reconhecimentos clementinos, Os, 243 re-criação, 143, 171 Reforma Protestante, 114, 115, 160 Reis, Livros dos, 117, 195 Renan, Ernest, 68

repressão, 14, 20, 155, 168, 169, 170

ressurreição, 73, 100, 108, 112, 128, 161, 198, 209, 210, 212, 231

retórica

oratória, 53, 54, 55, 256 tipologia, como forma de, 109, 110 Rubem, 191, 218

revelação, 95, 100, 136, 168, 169, 170, 171, 172

revolução, como fase da revelação, 144, 345,146, 147, 148, 149

Ricoeur, Paul, 19

Rimbaud, Arthur, 247, 270

Roboão, 118

Roheim, Geza, *Gates of the Dream* (O portal do sonho), 62

Roma, 118, 122, 124, 125,' 126, 145, 174, 180, 190, 194, 196, 206, 208, 213, 214, 217 Rousseau, Jean-Jacques, 40 Ruskin , John, Queen *of the Air* (*Rainha dos Ares),* 94

Rute, 190

Livro de, 21

Sabá, rainha de, 216

sabedoria, 95, 236

como fase da revelação, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 163

no Livro dos Provérbios, 157

relação com a profecia, 160, 161

Sabedoria, Livro da, 264

Safira, 151

sagas da Islândia, 69, 70

Salem, 216

salmista, o, 111

salmos, os, 117, 120, 248

Salomão, 117,118,153,189,195,207, 208, 216, 217, 238, 240

Samuel, 158, 219, 220

Sandburg, Carl, 85

Sansão, 59, 61, 66, 68, 146

Sara, 220

Sartre, Jean-Paul, 152 Satã, 76, 199, 200, 218, 233 Satã

como acusador, 140

no livro de Jó, 233

Saturnais, festival, 167

Saul, 118, 158, 159, 218, 219

como figura trágica, 219

Savonarola, 160

Schekinah, 99

Scholem, Gershom, 88

Schopenhauer, Arthur, 105

sentido literal, questão do, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 265, 266

"Sepherd of Hernias” (Pastor de Hermas), 192

Scptuaginta ou Versão dos Setenta, 25

Sermão da Montanha, 96, 164, 184, 209, 242

serpente, 140, 153, 182, 209

Servius, 94

Set, 218

Shakespeare, William, 65, 116, 252, 256, 259 *Hamlet,* 154, 256 *Macbeth*, 75, 219 Shelley, Percy Bysshe, 47, 64

A defense of Poetry [Em defesa da poesia),

48

“Ozymandias”, 238 Shelley, Mary, *Frankenstein,*
138 Sidney, sir Philip, *Apology for poetry* (Apologia da poesia), 53

significado, poético ou metafórico, 92, 93 Sinai, monte,
149 Sisara, 253

Sócrates, 31, 51, 109, 164, 165, 251 Sodoma e Gomorra,
83, 180 Sófocles, 65, 191, 256 Southwell, Robert,
198 Stevens, Wallace, 168

Summa contra gentiles (Suma contra os gentios), 34

Suzuki, D. T, 204 Swift, Jonathan, 268 Talmud,
113 Tamar, 174

teatro, visão bíblica do, 157

templo, 161, 179, 180, 191, 192, 194, 211

tempo

a visão bíblica do, 99, 100, 101, 102, 106, 112, 115, 138, 163

concepção científica do, 103

visão pagã cíclica do, 99, 115

Tennyson, lord Alfred, 248

Terêncio, 256

terra prometida, 100, 161, 181, 189, 194, 207, 209, 217,
224 Tertuliano, 148, 243 Thackeray, William,
256 Thomas, Dylan, 96 Tiamat, 180

Tibetano, Livro... dos Mortos, 170 tipologia, 20, 107-71

como teoria do processo histórico, 111 material bíblico ordenado pela, 242 Tirésias, 159 Tito, imperador, 83 Tobias, 154

Tocqueville, Alexis de, 149 Tomé, são (apóstolo), 73

Evangelho de, 82, 241, 242 Torá, 109, 113, 251

trabalho

como transformação do natural em humano, 101, 105, 225

visão bíblica do, 157

tradução bíblica, 12, 25, 26, 27, 34, 80, 81, 245, 246

trocadilhos e etimologia popular na, 80 tragédia, 101, 191, 213, 218, 219, 235 Trindade, 44, 82, 191, 197, 199, 213 Ulisses, 59, 159 última ceia, 188, 203 Urias, 117

“Urim e Thummim”, 104 Ut-napishtim, 62

Velho Testamento, 28, 65, 80, 100, 149, 274 Velikovski, Immanuel, 71

verdade histórica, a relação da Bíblia com a, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 87 88, 92,93, 107-71, 206, 255, 267 Vermelho, mar, 83, 180, 181, 183, 196, 209,210, 211, 227, 230 Versão Autorizada, 27, 249 Vico, Giambattista, 28, 31, 36, 37, 47, 84, 201 *Vinhas da ira, s|s,* 188 Virgem, *ver* Maria, Virgem Virgílio, 94 *Eneida,* 126 quarta écloga, 125 Vulgata, 26 Watts, Isaac, 204 Weil, Simone, 130, 131 *Weltgeschichte,* 75, 76, 77

Wen-Amon, relato dos profetas do oeste da Ásia, 158

Whitehead, Alfred North, 41

Science and the Modern World (.A ciência e o mundo moderno), 110 Wittgenstein, Ludwig, 251

Philosophical Investigations (Investigações filosóficas), 86, 87 Wordsworth, William, 182 Wyatt, Thomas, 248

Xerxes, rei da Pérsia, 123

Yeats, William Buttler, 157, 191, 193, 221

"A Full Moon in March" (Uma lua cheia em marcha), 126

A Vision (Uma visão), 126 Yggdrasil, 183 Zacarias, Livro de, 168, 217 Zola, Émile, 50 Zorobabel, 207, 217

CRÉDITO DAS IMAGENS:

Pg-2

Bíblia de Ferrara. *Biblia en Lengua Espanola traduzida palabra por palabra dela verdad Hebrayca por muy excelentes letrados vista y examinada por el officio della Inquisicion. Com prívillegio dei yllustrissimo Senor Duque de Ferrara.* S.d. Folha de rosto.

Pg.8

Hrabanus, Maurus, Arcebispo. *De Laudibus sanctae crucis opus eruditione versu prosac mirificum. Augustae Vindelicorum, Ex Tipographeo Praetoriano, 1605.* Imagem de Cristo.

Pg. 24

Bíblia de Alcalá. *Vetus testamenti multiplici lingua nunc primo impressum. Et. Imprimis Pentateuchus Hebraico Grego at que Chaldaico idiomate. Adiuncga unicuique sua latina interpretattione e Nouum testamentum grece*

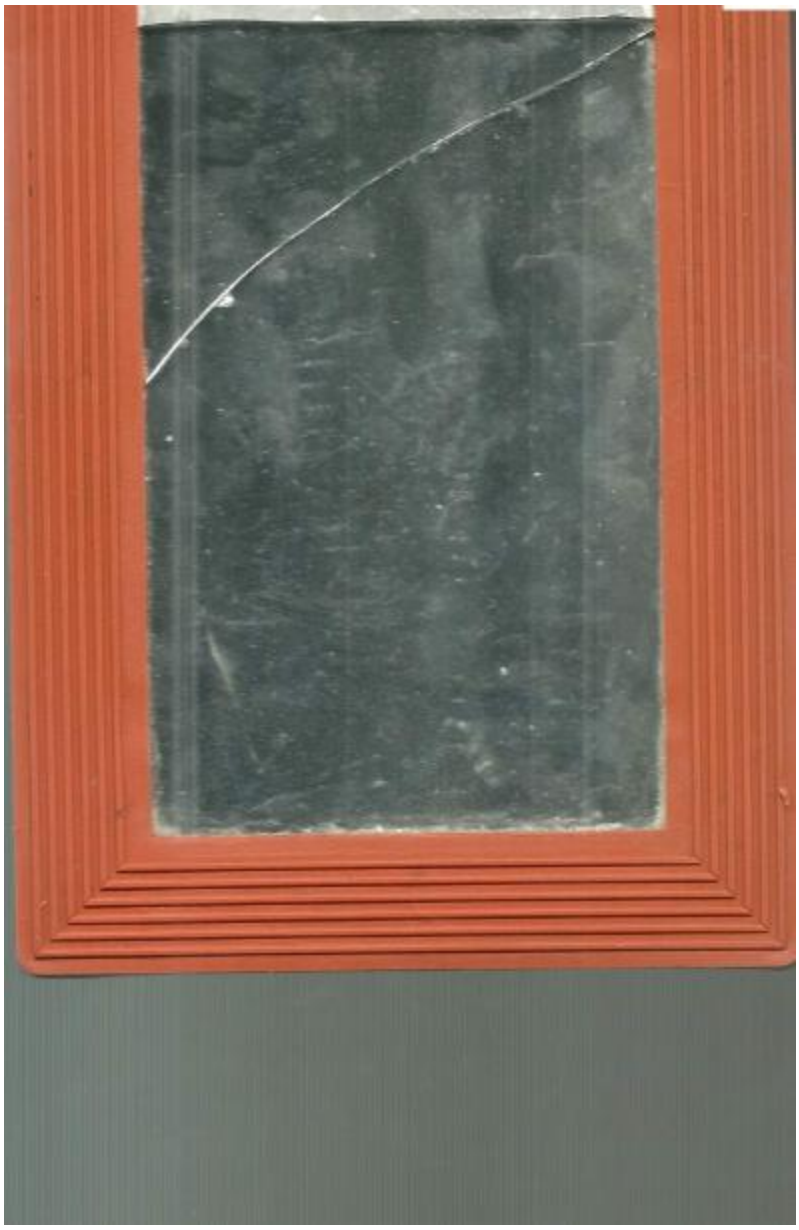
et latine in academia complutensi nouiter impressum. [Complutum, per Arnaldum Guillelmum de Brocario, 1517]. Real Biblioteca.

Pg. 134

Erasmus, Desiderius. Novuum instrumentum omne diligenter ab Erasmo Roterodamo (...). Basiléia, Froben, 1516. Página com cercadura tipicamente medieval.

Capa

Livro de horas. Paris, século XV Em latim, 12 sextos e 2 quartos irregulares, 1 bifólio. Capitulares, vinhetas e florões da obra em vermelho e azul. Pertenceu à Livraria do Infantado. A bênção do anjo em momento de oração.



JE^ste livro não é um trabalho de erudição bíblica, muito menos de teologia. Ele apenas dá expressão a meu encontro pessoal com a Bíblia, e está muito longe de qualquer consenso erudito. (...) A abordagem da Bíblia de um ponto de vista literário não é deper *si* ilegítimo: nenhum livro poderia ter uma influência literária tão pertinaz sem possuir, ele próprio, características de obra literária. Mas a Bíblia era tão obviamente mais do que uma obra literária, seja lá o que esse "mais” signifique,

que uma metáfora quantitativa não ajudava muito. Falei já algumas vezes de meu desejo de me livrar de cânones estéticos tradicionais. Mas não posso deixar de ver "unidade" como um cânon, e o descaso da Bíblia para com ela é tão marcante quanto a insistência. No limite, como se poderia esperar, a Bíblia ilude todos os critérios literários. Mesmo Blake, que avançou mais do que ninguém em sua época na identificação da religião com a criatividade humana, não chamava a Bíblia de obra literária: ele dizia que "o Antigo e o Novo

Testamentos são o Grande Código da Arte”.

PROGRAMO DE MELHORIA E EXPANSÃO DO ENSINO MÉDIO

Northrop Frye

^ i*r^»r<r

EDITORIAL

Banco Interamericano de Desenvolvimento - BID
República Federativa do Brasil Ministério da
Educação Governo do Estado de São Paulo Secretaria de
Estado da Educação Convênio n° 177/2000 - Promed